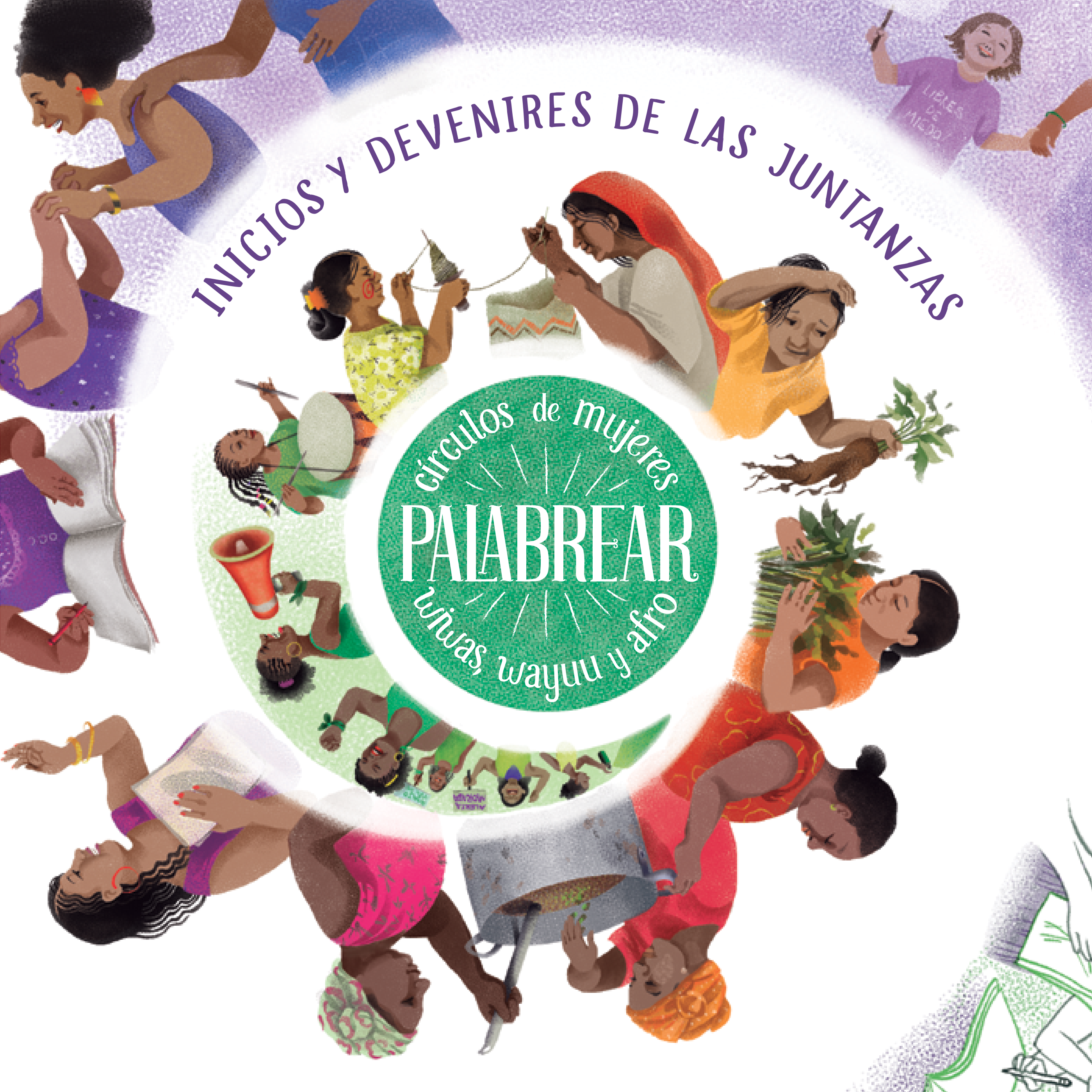

INICIOS Y DEVENIRES DE LAS JUNTANZAS
círculos de mujeres
PALABREAR
wiwas, wayuu y afro



INICIOS Y DEVENIRES DE LA JUNTANZA

Inicios y devenires de la juntanza.
Palabrear. Círculos de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes.

Directora general
Martha Lucía Márquez Restrepo

Subdirector de programas
Juan Pablo Guerrero Home

Coordinadora del programa Movilización, DD. HH. e Interculturalidad
Jenny Paola Ortiz Fonseca

Asesoras y asesor de la línea Interculturalidad
Luisa Fernanda Rodríguez Gaitán
Juan Federico Giraldo Salazar
Leidy Laura Perneth Pareja
Jenny Paola Ortiz Fonseca

Autora
Leidy Laura Perneth Pareja

Coordinadora de Comunicaciones e Incidencia
Katalina Vásquez Guzmán

Coordinación editorial
Juan Federico Giraldo Salazar
Edwin Parada Rodríguez

Asistente editorial
Valentina Martin Roa

Corrección de estilo
Fabio Rodríguez Duarte

Diseño y diagramación
Silvia Juliana Trujillo Jaramillo
Maya Corredor Romero

Ilustraciones
Maya Corredor Romero

Cinep/Programa por la Paz
Carrera 5 n.º 33B–02
PBX: (+57 1) 2456181
Bogotá, D.C., Colombia
www.cinep.org.co

Primera edición, febrero de 2022
Bogotá, D.C., Colombia

ISBN (impreso): 978-958-644-304-3
ISBN (digital): 978-958-644-323-4

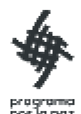
La publicación de este documento es posible gracias al apoyo financiero del Gobierno Vasco y Alboan.




CinepProgramaporlaPaz
Cinep_ppp
Cinep_ppp
Cinepppp
CINEP/PPP














NO
A LA LEY DEL
DESPOJO
BASTA
YA
CERREJÓN
BASTA
YA!!
NO PARIMOS
HIJXS PARA
LA GUERRA

CONTENIDO

NOTA INTRODUCTORIA

La sistematización aquí presentada hace parte de los resultados del proyecto "Educación intercultural por la defensa de los derechos de los grupos étnicos. Fase II"[1], desarrollado por el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa Por la Paz (Cinep/PPP) en tres nodos territoriales: la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante SNSM), el sur de La Guajira y Cartagena. Esta experiencia se inició en 2016, cuando trabajamos con docentes, jóvenes, líderes y lideresas, en el diseño e implementación de proyectos integrados de aula y proyectos de investigación local participativa, que aportaron análisis sobre la situación de los grupos étnicos en estos territorios. De igual forma, se llevaron a cabo acciones educativas que han contribuido a posicionar una perspectiva intercultural en procesos de formación, investigación e incidencia política.

1 Nota del editor: Las y los invitamos a leer las reflexiones conceptuales, políticas, metodológicas y territoriales construidas en el proceso de juntanza entre mujeres de Cartagena, La Guajira y Sierra Nevada de Santa Marta que se encuentran en el libro denominado *Inicios y devenires de la juntanza* que posiciona categorías que permiten nombrar la experiencia vivida desde donde se narra la serie Palabrear. Círculo de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes.

En la segunda fase de este proyecto adelantamos una línea de trabajo exclusiva con mujeres, que abordó dos asuntos fundamentales: violencias contra las mujeres y participación política. En este proceso participaron mujeres del pueblo wiwa, ubicadas en **la Sierra Nevada de Santa Marta**, de las siguientes comunidades: Limón, El Machín, Campo Alegre, La Laguna, Abowimake, Setiumun, Marocazo, Murruanke, Atshintujkua, Thezyumke, Dzuimke, Ahuyamal, Gostemke y La Rincona, además de algunas que viven en la cabecera municipal de San Juan del Cesar[2].

En el **sur de La Guajira**, se dieron al encuentro mujeres wayuu de las comunidades La Gran Parada, Nuevo Espinal y Tamaquito II, y mujeres afrodescendientes de las comunidades de Las Casitas, Oreganal, Barracón y Patilla; también de los municipios de Barrancas y Hato Nuevo, habitados por mujeres de ambas comunidades étnicas. En **Cartagena**, participaron mujeres negras, afrodescendientes, palenqueras, mestizas —o sin autorreconocimiento étnico— de barrios populares ubicados en las tres localidades de la ciudad, principalmente en las faldas del

2 Es importante anotar que, para el pueblo wiwa, su territorio ancestral es la Línea Negra enmarcada en la subregión comprendida como la Sierra Nevada de Santa Marta, la cual, desde la perspectiva occidental, comprende tres departamentos: La Guajira, Magdalena y Cesar; pero, desde la epistemología de los pueblos indígenas, la Sierra es el *Corazón del Mundo* y no tiene estas líneas fronterizas departamentales y municipales.

cerro de La Popa, el sector industrial y el suroriente de la ciudad, en zonas que se han urbanizado a través de procesos de reubicación.

Palabrear. Círculos de mujeres wiwa, wayuu y afro es una serie de cuatro (4) librillos que recogen, justamente, la experiencia de encuentro entre mujeres de cada nodo territorial. En el primero de estos, titulado *Inicios y devenires de la juntanza*, se exponen algunas posturas conceptuales, políticas y metodológicas que asumimos en nuestro proceso de juntarnos, así como preguntas problemáticas que surgieron durante los encuentros y las respuestas que fuimos construyendo al respecto; sin duda, muchas de estas permanecen vigentes y abiertas.

En ese sentido, este primer material está orientado por la constante interrogación. Entendemos que la sistematización reta nuestra capacidad de plantearnos preguntas reflexivas sobre nuestra acción; de esta manera, emergen pistas importantes para experiencias futuras. De ahí que consideremos que la forma más acertada de aproximarnos a la experiencia vivida es interrogándola e interrogándonos. Por esta razón, muchas de las secciones que componen esta primera producción están planteados a modo de pregunta; algunas de estas, incluso, dan cuenta de aspiraciones, o, si se quiere, de acciones que queremos que ocurran.

La voz hablante en este primer librillo es fundamentalmente la del equipo del Cinep/PPP. Partimos desde el momento mismo en que nos propusimos una línea de trabajo con mujeres y lo que ocurrió desde entonces. En los otros tres librillos que componen esta serie, la voz dominante será la de las mujeres de los tres territorios, quienes narran sus experiencias y agendas políticas. Estas

narraciones no totalizan la experiencia de las mujeres de esos territorios, es decir, no se habla en nombre de las mujeres wiwas, las mujeres wayuu, las mujeres afro. No. Se habla concretamente en nombre de las mujeres que tuvieron lugar en esta experiencia.

Por otra parte, es importante anotar que en los talleres, así como en los Círculos de la Palabra de las Mujeres, fue fundamental el acompañamiento conceptual, metodológico y político de las lideresas de las organizaciones locales aliadas en La Guajira y en la Sierra Nevada de Santa Marta. Ellas fueron nucleares para definir y redefinir contenidos, actividades y enrutar discusiones. En la Sierra Nevada de Santa Marta, destacamos en este trabajo a **Edilma Loperena Plata** y **Consuelo Carrascal Montero**, del Área de Mujeres de la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (OWYBT). En el sur de La Guajira resaltamos el trabajo de **Angélica Ortiz Ortiz**, lideresa de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu, quien desde 2016 está vinculada al proyecto Educación Intercultural en calidad de asesora territorial. Sin ellas, los espacios que tuvimos no hubiesen sido posibles.

Por último, entendemos estos materiales como una extensión del ejercicio de palabrear que nos convocó en Círculos de la palabra. Ahora apelamos a su forma escrita, para que los debates que nos habitaron y las propuestas que continuamos agenciado circulen en diferentes espacios y con otras mujeres. Que nuestros palabreos caminen y transiten, se acojan y cuestionen, que experimenten las metamorfosis que sean necesarias en nuestros propios cuerpos y en los de otras tantas mujeres.

¡JUNTÉMONOS ENTRE NOSOTRAS PARA HABLAR DE VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES!

Y... ¿QUIÉNES SOMOS NOSOTRAS... LAS MUJERES?




NO
A LA LEY DEL
DESPOJO
BASTA
YA
CERREJÓN
BASTA
YA!!
NO PARIMOS
HIJXS PARA
LA GUERRA



En cada nodo territorial y grupo focal, y con el fin de fortalecer el trabajo con mujeres, en la segunda fase del proyecto "Educación intercultural" realizamos entrevistas a las participantes que estaban vinculadas al proceso, para concertar con ellas el diseño de contenidos y metodologías para esta siguiente etapa. Las compañeras indígenas, negras, afrodescendientes y palenqueras resaltaron la importancia y urgencia de trabajar las violencias contra las mujeres y el fortalecimiento de su participación política, en un espacio formativo en el que solo ellas tomaran parte.

Esta propuesta se sustentó, básicamente, en dos argumentos: el primero, el temor que experimentaban algunas mujeres al momento de conversar en espacios de formación mixtos sobre las violencias que enfrentaban, puesto que ahí participaban sus propias parejas —que cometían agresiones— o compañeros cercanos a ellos. En el segundo, se planteó que en los talleres había una práctica de monopolización masculina del uso de la palabra por lo que, para conversar acerca de estos temas, las mujeres requerían encontrarse entre ellas de manera espontánea y tranquila.

Fue entonces en ese contexto que surgió la propuesta de trabajar las líneas temáticas que las participantes propusieron a través de *talleres y Círculos de la palabra de las mujeres*. Estos espacios estuvieron destinados a construir diálogos y alianzas entre las mujeres para seguir impulsando acciones que contribuyan a una vida libre de violencias para todas nosotras, en los territorios que habitamos. De estos encuentros derivarían unas agendas políticas que, posterior-

mente, serían incorporadas a agendas más amplias a nivel organizativo, local y regional, como una de las apuestas del proyecto Educación Intercultural.

La experiencia de contar con espacios solo de mujeres no era inédita en los respectivos nodos territoriales. Por el contrario, ha sido una estrategia gestionada por las lideresas para fortalecerse políticamente y posicionar algunas discusiones sobre desigualdades de género. En el nodo SNSM, la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (en adelante OWYBT) tiene el Área de Mujeres. En La Guajira, las participantes también cuentan con espacios de este tipo, por ejemplo, jóvenes de la Comunidad Negra de Tabaco conformaron la colectiva Cocineras de Sueños Ancestrales. Igualmente, se encuentra la experiencia de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu (en adelante FMW), de larga trayectoria política; si bien esta organización no excluye la participación de hombres, es reconocida por el liderazgo de las mujeres y por haber propiciado importantes discusiones sobre extractivismo y violencias de género. De hecho, una de las lideresas de FMW está vinculada a este proyecto en calidad de asesora territorial en materia de género, como se mencionó antes.

Para el proyecto ha sido importante seguir fortaleciendo políticamente estos espacios y promover el encuentro entre mujeres indígenas y afrodescendientes, con nuestras diversidades y tensiones de género, étnico-raciales, generacionales y territoriales. Esta ha sido, insistimos, una

apuesta por la alianza y también por la sororidad[1]. Esta última —entendida como relaciones de solidaridad y hermanamiento político entre mujeres— ha sido objeto de debate por algunas corrientes feministas que han advertido que, tras la demanda de sororidad, se ocultan relaciones de desigualdad y poder entre las mujeres. En este sentido, cuestionan que, en nombre del llamado sororo, se denuncie el patriarcado como única experiencia de opresión común a todas las mujeres y, por lo tanto, como la principal lucha vinculante entre nosotras, desplazando las agendas políticas antirracistas, anticapitalistas y populares.

Frente a esto, es importante anotar que la sororidad, como parte de nuestra apuesta política, no romantiza las relaciones entre mujeres; al contrario, reconoce que hay jerarquías, antagonismos y disputas entre nosotras. Ello en función de varias posiciones: desde lo *étnico-racial*, que no solo actúa con respecto a lo blanco-mestizo, pues encontramos que en algunos territorios lo indígena y palenquero ocupa una posición de jerarquía étnica frente a lo negro, afrodescendiente o afro-popular. Esto también opera con relación a la pertenencia al pueblo indígena o a ser *sintalus* o *alijunas*[2], y a la tensión existente entre lo occidental y lo propio, sobre todo cuando se abordan asuntos relacionados con la categoría género.

1 La sororidad se deriva de la palabra latina *soror,* que quiere decir “hermana”. Se propone como una apuesta a la solidaridad y alianza entre nosotras; esto en contraste con la fraternidad, que viene del latín *frater* y significa “hermano”. Es parte de la intervención del lenguaje en favor de nombrarnos tanto a nosotras como nuestras luchas.

2 En dʉmʉna y wayunaiki, respectivamente, se le nombra así a quien no pertenece al pueblo indígena, al foráneo occidental.

Frente a esto, es importante anotar que la sororidad, como parte de nuestra apuesta política, no romantiza las relaciones entre mujeres; al contrario, reconoce que hay jerarquías, antagonismos y disputas entre nosotras.

De igual forma, hay diferencias entre las mujeres —sobre todo en el contexto urbano— en función del acceso a la educación superior, y de contar con trabajos formales y salarios garantizados, aunque ninguna tenga la propiedad de los medios de producción. Entran en concurso también las *trayectorias y posiciones de liderazgo* dentro de las organizaciones, de manera que las mujeres con mayor tiempo de trabajo, formación y recorrido político son reconocidas como figuras de autoridad y tienen una voz de poder; de igual forma, se configura una posición de poder al hacer parte de las organizaciones —del orden local y nacional— que lideran el proceso.

Hemos visto igualmente tensiones por la *orientación sexual y las identidades de género no normativas*, donde la heterosexualidad y las mujeres cisgénero ocupan un lugar dominante. Por último —aunque no las únicas—, identificamos tensiones por razón de las *posiciones generacionales*, aunque esto no siempre se explica desde el poder de las mujeres adultas que tenían presencia

en los Círculos. En Cartagena ocurrió que las jóvenes tenían una presencia cuantitativa importante y una voz muy fuerte, que se cruzaba con su experiencia común de ser estudiantes universitarias y organizadas; de esta manera, la relación jerárquica adultez-juventud, se fracturaba por la formación académica y el poder que se le ha otorgado a esta, desde la lógica ilustrada de la modernidad occidental. A esto se le añade la tensión —que también instala la modernidad occidental— entre *experiencia* —a veces vinculada a la noción de envejecimiento— e innovación; la primera encarnada en las personas mayores y la segunda en las jóvenes. Esta tensión está muy presente en los debates de género y las sexualidades disidentes.

Por esta razón, la sororidad a la que apostamos implica reconocer la imbricación de opresiones. Ninguna de las mujeres podía decir que solo ocupaba la posición de subalternidad de género. Dicho en otras palabras, el género es absolutamente insuficiente para nombrar la experiencia de las participantes de los Círculos, las desigualdades que enfrentan y las resistencias que agencian.

Por otra parte, cuestionado el género como único lugar capaz de construir hermanamientos, es necesario analizar las categorías que negocian las mujeres que ocupan posiciones de subalternidad para hermanarse políticamente. En este sentido, debemos reconocer que en nuestros encuentros lo étnico-racial parecía ser una categoría poderosa, sobre todo en el nodo SNSM. En Cartagena, por ejemplo, se añadía la categoría pertenencia a sectores populares empobrecidos. Por su parte, en el nodo La Guajira, en el que convergían mujeres indígenas y afrodescendientes, eran igualmente importantes la afectación por el extractivismo —en tanto experiencia común— y la pertenencia étnica.

Es posible que lo anterior haga necesario revisar el término sororidad, definido en función del género exclusivamente. Quizá, también convendría pensar, como lo plantea María Lugones, que hay una multiplicidad de géneros. Para ella:

> No es que la femineidad y la masculinidad sean dos conjuntos de características que constituyan al "hombre" y a la "mujer". Antes bien, las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas. Ésta es ya una importante consecuencia vista por las mujeres de color feministas, en particular por las historiadoras (2005, p. 69).

Imaginando posibilidades, podríamos pensar en una solidaridad política en clave interseccional. Justo en ese sentido, la sororidad no excluiría a mujeres que ocupan posiciones de privilegio racial o de clase —debate vigente— siempre que sean capaces de reconocer, cuestionar y desertar de dichos privilegios. En ese caso, estaríamos hablando de la sororidad de mujeres vinculadas, como decíamos antes, por un proyecto verdaderamente antisistémico.

En la década del 2000, la afrofeminista bell hooks[3] cuestionaba cómo la solidaridad política entre mujeres, que fue potente en la década de los setenta y ochenta, vino en declive por un



3 En minúscula por decisión de la autora.

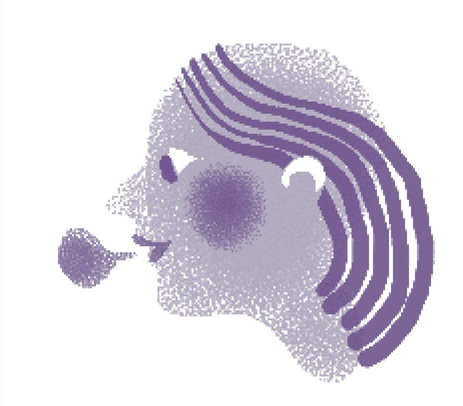
feminismo que no abandonó el supuesto patriarcal de la subordinación de otros sujetos. Para hooks:

> [...] la sororidad nunca habría sido posible a través de las fronteras de raza y clase si las mujeres individualmente no hubieran estado dispuestas a desprenderse de su poder para dominar y explotar a grupos subordinados de mujeres. Si las mujeres utilizan su poder de clase o de raza para dominar a otras [...], es imposible alcanzar plenamente esta sororidad (2017, p. 38).

De tal manera, no se trata de una alianza y solidaridad incondicional; esto sería idealizar —e incluso esencializar— a las mujeres. Como proyecto antisistémico puede excluir a toda aquella que reproduzca relaciones de dominación. Y esto incluye a mujeres que apoyen proyectos extractivos que generan despojo en los territorios, que consumen el turismo cosificando la diferencia y que, en términos generales, apoyen la acumulación de capital que produce desigualdad. En ese sentido, es importante que ser mujeres no se defina solo como una identidad —muchas veces biologizada— que basta por sí sola para vincularnos, además, debe ser una posición política. En ese debate seguimos.



Cuestionado el género como único lugar capaz de construir hermanamientos, es necesario analizar las categorías que negocian las mujeres que ocupan posiciones de subalternidad para hermanarse políticamente.







PERO... ¿Y NUESTROS COMPAÑEROS?



Una vez iniciamos nuestros encuentros, algunas participantes plantearon lecturas críticas frente a este espacio integrado solo por mujeres, y es importante presentarlas en este ejercicio reflexivo de la experiencia. Esto ocurrió de manera particular con las compañeras indígenas, especialmente del pueblo wiwa, quienes se preguntaban por el lugar de los hombres en esta discusión.

Para ellas, las violencias que nosotras enfrentamos debían dialogarse también en un espacio ampliado y mixto, capaz de interpelar y comprometer a los hombres del pueblo, de tal manera que no se sugiriera que este es un asunto *solo de mujeres*. El proyecto Educación Intercultural contempló diferentes actividades de formación, investigación e incidencia política que se desarrollaban en espacios mixtos. De hecho, algunas participantes de los Círculos coincidían con sus compañeros en estas actividades; sin embargo, cuestionaban que las violencias contra las mujeres no fueran objeto de discusión allí, o se abordaran de manera muy marginal.

Las compañeras wiwas advertían que la defensa territorial, como apuesta política del proyecto, requería que todos y todas —en los tres nodos— comprendiéramos la relación cuerpo-territorio; bajo ese vínculo, cada vez que se violenta a una mujer, se está lesionando al territorio y, a su vez, cuando este es violentado —a causa de los megaproyectos, por ejemplo—, se afecta la vida de todas y todos. En este sentido, si las discusiones y acciones sobre problemas territoriales —relacionados con el extractivismo y el turismo

a gran escala— convocan a hombres y mujeres, llamar solo a estas últimas para trabajar las violencias que se ejercen contra sus cuerpos podía sugerir dos cosas: 1) una ruptura de la relación cuerpo-territorio, de manera que no se entienden estas violencias como problemas territoriales; 2) que estas violencias son un problema solo nuestro.

A partir del diálogo con nuestros asesores y nuestras asesoras locales en los momentos de diseño, este proyecto contempló un taller en cada nodo territorial dirigido a los hombres, para reflexionar sobre las masculinidades que cuestionan los privilegios que les otorga el sistema patriarcal. Estas reflexiones las consideramos importantes para revisar, en parte, lo que Rita Segato llama *el mandato de la masculinidad*, que no es más que un mandato de violencia y dominación que se espectaculariza ante los ojos de otros. Claramente, y en eso coincidimos con las mujeres, estos encuentros eran insuficientes; fueron pensados con el propósito de ir encontrando pistas sustantivas, en contenidos y metodologías, para diseñar una estrategia con mayor estructura en próximas fases de trabajo. Los debates con las compañeras nos sugirieron que las violencias contra las mujeres debían ser incluidas de manera específica e intencionada, como un contenido político para trabajar con los hombres.

La segunda anotación que hacían algunas mujeres indígenas de la SNSM y de La Guajira, es que los compañeros “no son nuestros enemigos”; frase que operaba como una suerte de aclaración, porque a veces nuestros encuentros eran mirados con cierta sospecha y recelo por parte de algunos hombres. Al respecto, las compañeras insistían en que esta no era una lucha antihombres, pues con ellos trabajan y resisten de la mano; además, un principio

de los pueblos indígenas es la complementariedad entre lo femenino y lo masculino. Lo anterior, por supuesto, no implicaba desconocer la profunda preocupación frente a las agresiones contra niñas, adolescentes y mujeres, cometidas mayoritariamente por hombres, y no solo sintalus y alijunas[1], también wiwas, wayuus y afrodescendientes.

Los dos cuestionamientos de las mujeres indígenas en nuestros primeros encuentros ponían de manifiesto que ellas no le apuestan a una lucha separadas de sus compañeros, como única alternativa posible para combatir las violencias contra las mujeres. Su necesidad de dejar en claro que ellas no concebían ninguna lucha sin los hombres nos llevó a revisar si en los talleres y Círculos estábamos desarrollando intervenciones que situaban a los hombres en el lugar del enemigo.

En principio, el patriarcado no puede ser combatido centrando el análisis y la lucha solo en hombres-individuos, puesto que es un sistema. Además, con los compañeros agenciamos luchas en contra del racismo, el extractivismo, el despojo. Y si bien en estas luchas avanzamos de manera conjunta, les cuestionamos que se asienten en el sistema patriarcal, lo reproduzcan, lo sustenten y tengan muy poca voluntad para desertar de los privilegios que les ofrece. Aun cuando algunas académicas y activistas negras e indígenas cuestionan que hombres racializados sean identificados como patriarcas, porque no tienen el control de las instituciones —educación, el derecho, la iglesia, entre otras— que implica el patriarcado como sistema de opresión,

1 En dʉmʉna y wayunaiki, respectivamente, se le nombra así a quien no pertenece al pueblo indígena, al foráneo occidental.

Con los compañeros agenciamos luchas en contra del racismo, el extractivismo, el despojo.



sí reconocen que ejercen la dominación masculina y explotan las ventajas de poder que dicho sistema les otorga.



Las mujeres en la SNSM y en La Guajira han expuesto casos de violencia sexual, sobre todo contra niñas, cometidas por hombres indígenas y afrodescendientes. Y esto, en sus palabras, requiere una revisión como pueblo. No es posible que se denuncien las violencias contra el territorio y, que, al mismo tiempo, violenten y/o guarden silencio frente a las que se comenten contra las mujeres. Esto era contradictorio, decían, "las mujeres son agua, tierra y vida"; agredirlas es, por lo tanto, una "agresión territorial, una fractura del equilibrio y la armonización del universo que estamos llamados a conservar y defender".

Lorena Cabnal ha dicho:

> Por eso planteo como reflexión en muchos espacios indígenas [también aplica para los afrodescendientes] de defensa territorial la incoherencia política y cosmogónica de defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas ante las formas de violencia machista que se comenten contra ellas (2019, p. 122).

En ese sentido, entendemos que debemos seguir posicionando las violencias contra las mujeres como un problema político, en todos los espacios de defensa territorial y lucha por la vida. De este modo, los debates en los Círculos permitieron problematizar las estrategias que estamos utilizando para este necesario posicionamiento. En los tres nodos está clara la potencia política de juntarnos y tener espacios nuestros, pero las formas organizativas de esa juntanza han operado de formas diferentes.



Como hemos mencionado antes, las mujeres indígenas y afrodescendientes de la SNSM y de La Guajira que participan en el proceso no han optado por expresiones organizativas *solo de mujeres*, ellas han apostado por constituir comisiones o áreas de mujer o género dentro de sus organizaciones, o han construido colectividades que abordan

abiertamente problemas de género con participación de hombres, como es el caso de FMW. En La Guajira, las mujeres negras que han conformado colectivos de mujeres mantienen un vínculo cercano con sus respectivos consejos comunitarios.

En contraste, participantes en el nodo Cartagena sí han gestionado expresiones organizativas solo de mujeres, algunas de las cuales, de hecho, se conformaron en el transcurso de nuestros encuentros. Otras tenían varias militancias, hacían parte de organizaciones mixtas dentro de las cuales se estaban planteando debates en clave feminista y, a su vez, se habían vinculado a otras colectivas exclusivamente de mujeres en las que abordan temas específicos de género.

Tuvimos oportunidad de discutir en varias ocasiones las potencias y las dificultades de estas estrategias. En el caso de agenciar la juntanza desde el interior organizativo (mixto), uno de los aspectos problemáticos, ampliamente conversados, es que algunas organizaciones —no todas— encapsulan las discusiones sobre los problemas de las mujeres en espacios específicos "de género", bajo la figura de áreas, comisiones y comités. Esto parecía legitimar que en las otras áreas hubiese predominio masculino en la participación y representación, porque las mujeres tenían *su propio espacio*. En apariencia, las otras áreas estaban desmarcadas genéricamente, pero había un sujeto masculino que las centraba. En efecto, en los tres nodos, particularmente en las organizaciones mixtas de las que hacían parte las compañeras de los Círculos, solo en las *áreas de género* la coordinación estaba a cargo de una mujer, mientras que en las demás áreas este rol era masculino.

Entendemos que debemos seguir posicionando las violencias contra las mujeres como un problema político, en todos los espacios de defensa territorial y lucha por la vida.

Sin embargo, si entendemos que para las organizaciones las áreas ordenan la acción, representan apuestas y, al mismo tiempo, son campos en disputa política, entonces un área de “mujeres” o “género” debe tener ese estatus. Esto requiere superar la lógica multicultural dentro de nuestras propias organizaciones, que lleva a considerar a las mujeres solo como una identidad y, por lo tanto, a definir su juntanza desde políticas de reconocimiento. Exige situarlas como un asunto de carácter político, como una clase social en desigualdad, explotada y apropiada históricamente.

De manera reiterada nos preguntábamos, ¿por qué no se ha logrado colectivizar lo suficiente la lucha de las mujeres? Todas teníamos esa inquietud. Encontramos respuesta en esa lógica multicultural antes mencionada, que no se compromete con la redistribución en el sentido más amplio que podamos entender: económica, política, del cuidado, etc. Pero hallamos otro

asunto que merece mención: todas las otras áreas que suelen conformar las organizaciones (territorio, ambiente, educación, etc.) implican, de una u otra manera, hacer referencia a violencias históricas y estructurales que todas y todos denunciamos, pero cuando se habla de *mujeres*, las violencias que entran en debate enfrentan una serie de reparos para establecerse como una lucha colectiva:

1) Los hombres se sienten señalados, sobre todo si en sus vidas familiares y organizativas cometen actos de violencia que han sido naturalizados (contra sus parejas, hijas, otras mujeres del grupo familiar, o sus compañeras).

2) Se asume que denunciar estos casos, cuando los agresores hacen parte de la organización, debilita la unidad política. De hecho, cuando mujeres negras en la década de los años setenta empezaron a exponer las violencias que enfrentaban desde su posición de género y raza, incluso por parte de sus compañeros, muchos de estos manifestaron su rechazo, por considerar que esto reafirmaba el estereotipo racista de violencia y salvajismo que pesa sobre los hombres racializados. Esta situación, a menudo, ha sido el argumento de las mujeres que han decidido conformar organizaciones autónomas, sintiendo que en espacios organizativos mixtos las violencias internas han sido silenciadas y no encuentran un lugar de enunciación política.



3) Se despolitiza el debate porque se asume que estas violencias —incluida el feminicidio[2]— solo se ubican en las relaciones de pareja o familiares, es decir, en lo *íntimo* y esto no merece debate político-colectivo. Al respecto, hemos debatido sobre la necesidad de entender lo que ocurre en el escenario de las relaciones familiares y afectivas como problemas políticos, sobre todo si en esos espacios las mujeres, que representan la mitad de la humanidad, resultan ser las más agredidas. Despolitizar este escenario, hace parte también del poder colonial que estableció qué es lo público-político, como esbozaremos más adelante.

2 Segato establece una tipificación de la violencia feminicida; entonces, hace referencia a feminicidios que revisten un carácter interpersonal, y femigenocidios, de naturaleza impersonal. Al respecto señala que "feminicidios del primer tipo —en contextos interpersonales o personalizables— en los fueros estatales, no es posible encaminar estos casos a las cortes internacionales de derechos humanos por lo menos por en tanto que solamente los feminicidios de naturaleza impersonal, que llamaré aquí 'femigenocidios', revisten una sistematicidad y un carácter repetitivo resultantes de normas compartidas dentro de la facción armada que los perpetra, que los diferencia de los crímenes que ocurren en contextos interpersonales o de motivaciones subjetivas y de orden privado, como en el caso de los seriales. Este carácter genérico, impersonal y sistemático es indispensable para aproximarlos al perfil de los genocidios o de los crímenes de lesa humanidad" (2011, p. 6).

Por otro lado, ocurre que, cuando se destinan espacios para revisar las violencias contra las mujeres, las responsabilidades se centran solo en los compañeros. Los debates sobre el extractivismo, el despojo, la segregación socio-racial parecen, ahí sí, establecer un *enemigo* común y externo (empresas, multinacionales, Estado), lo cual fortalece la unidad colectiva para la lucha. Sin embargo, cuando se habla de violencias contra las mujeres el sujeto responsable cohabita con la víctima (en la propia casa, en la organización, en la comunidad), como se anotó en el primer punto. Parecía entonces que, los problemas de las mujeres eran incapaces de hacerse comunitarios y llamar a la unidad política, porque no podían configurar un enemigo común absolutamente externo, frente al cual todos y todas ocupen una posición de subalternidad.

Aunque en los nodos territoriales hombres y mujeres compartían la subalternidad étnico-racial y de clase, no ocurría lo mismo frente a la subordinación de género, puesto que, en función de las relaciones de poder basadas en la diferencia sexual, los hombres ocupan una posición de poder. De manera que no hay subalternidades absolutas.

De hecho, activistas y académicas negras e indígenas que cuestionan la existencia de un patriarcado precolonial —debate frente al cual no hay consenso— reconocen que este sistema otorgó a hombres racializados un poder relativo sobre las mujeres, situándolos además como representantes del pueblo. Puede ser que este proceso violento de la colonización que les restaba a los hombres poder en lo público (definido por la colonia), se los daba en lo privado y por eso la necesidad de exhibir capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculino para afirmar esta posición, puesta en entredicho por otros hombres (Segato, citada por Cumes, 2018).

La percepción que tienen las mujeres de sus familias, organizaciones y comunidades —que abundó en los Círculos— no es de menor importancia. Muchas están conviviendo a diario con agresores, con permanente miedo por sus vidas; sus parejas son la encarnación de un poder que se ejerce en el microespacio de la casa, presumiendo que los cuerpos de las mujeres, hijos e hijas les pertenece. Ahora, recordemos el origen de la palabra familia, se relaciona con el patriarcado y las relaciones de poder allí insertas. Como lo indica Burguiére, esta palabra

> es de origen latino, derivado de *famulus* (servidor), pero familia debió designar el conjunto de esclavos y servidores que vivían bajo un mismo techo [...] después la casa en su totalidad: por una parte, el señor y por otra, la mujer, los hijos, los criados que vivían bajo su dominación (citado en Puyana, 2019).

En Cartagena, se debatía mucho sobre estos temores, pareciera que, en el espacio de la casa, y en las relaciones familiares, los hombres tuvieran un poder soberano de hacer vivir y morir. Las estadísticas revelan que el mayor número de feminicidios son cometidos por parejas y exparejas, y ocurren en la casa de las víctimas. De igual forma, las mujeres reiteraban que el ejercicio irresponsable de la paternidad por parte de sus exparejas y la feminización del cuidado, contribuían a su empobrecimiento. Aquí, de hecho, se manifiesta una tensión. Por un lado, los hombres apelan a sus hijos e hijas como propiedad de ellos, pero, cuando hay rupturas en la relación, se desentienden, usando esto como estrategia de control social sobre los cuerpos de sus exparejas. De manera que, los hombres no desvinculan paternidad de la relación de pareja.

Por otro lado, fue importante reconocer que abordar las violencias contra las mujeres implica situar las estructuras capitalistas implicadas y ese análisis no podía ser desplazado. Entendemos que estas violencias contra nuestros cuerpos atraviesan la explotación, precarización y racialización del trabajo de las mujeres, el despojo de tierras y la segregación socio-racial. Las violencias sexuales y el acoso, que han sido problemas planteados recurrentemente en el contexto turístico de Cartagena, están atravesados por la imbricación capitalista, patriarcal y racista que ha construido los cuerpos de las mujeres negras como apropiables económica y sexualmente.

En ese sentido, conviene retomar los planteamientos de Lorena Cabnal (2019), quien, desde su experiencia de mujer maya, afirma que las propuestas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal nos deben convocar también a despatriarcalizar los territorios y la naturaleza como campos en disputa por el modelo neoliberal; de lo contrario, estas propuestas carecen de sostenibilidad política. Este ha sido un cuestionamiento que se ha planteado a algunas organizaciones autónomas de mujeres frente a su compromiso político con problemas y conflictos territoriales que afectan la vida de las mujeres; si no hay tal compromiso, conviene preguntarse si estamos hablando de una agenda política dirigida por mujeres con privilegios de clase.

Con todo lo planteado, acordamos entonces que las violencias contra las mujeres debe ser una lucha comunal e implicará reconocer jerarquías y antagonismos dentro de las familias, comunidades y organizaciones, reconocer posiciones de privilegio y renunciar a ellas. Se requiere, en consecuencia, de un compromiso radical.

¿Y SI EL ESTADO NO ME CUIDA?

ME CUIDAN MIS AMIGAS



LA
POLICÍA
NO
ME CUIDA

ME CUIDAN
MIS
AMIGAS

Haber vivido violencias físicas, sexuales y emocionales en el marco de relaciones de pareja, las constantes y brutales violaciones a niñas pertenecientes a pueblos y comunidades étnicas, experimentar el acoso sexual en instituciones educativas y en el espacio público, fueron algunas de las motivaciones que impulsaron a las mujeres a vincularse a estos Círculos. En el transcurso de nuestros encuentros, y en la medida en que íbamos ganando confianzas —aún en proceso de construcción—, identificamos estas violencias como una experiencia común. De esta manera, fuimos necesitando cada vez menos a la "amiga de una amiga" para narrar nuestras propias vivencias; sin duda, no hemos dejado de necesitarla por completo, o seguimos hablando en tercera persona cuando no nos hemos sentido lo suficientemente preparadas para hablar en nombre propio lo que hemos experimentado.

Lo cierto es que las mujeres parecían acudir a los encuentros con menos tolerancia a las agresiones cotidianas. De igual forma, venían con discusiones o, por lo menos, con un sentir que avanzaba en desnormalizar algunas violencias; había una suerte de sentimiento colectivo que, sin ser enunciado explícitamente, gritaba ¡ya no aguantamos más! Además, debatirlo con otras mujeres —sin sostener con algunas relaciones de familiaridad o previa amistad— estaba motivado por la pregunta ¿qué podemos hacer entre todas *nosotras* frente a esto que nos ocurre? Compartíamos la misma incomodidad y molestia, que devienen en sentimientos políticos importantes para provocar juntanzas.

No dejaba de ser aterrador que se sugiriera en los debates que la violencia está fuertemente vinculada a la experiencia de *ser mujeres* de las más

variadas formas y en diferentes espacios; algunas, incluso decían que en todos los espacios. A propósito de esto, en uno de los encuentros, mientras compartíamos el almuerzo con un grupo pequeño de compañeras del nodo Cartagena, una de ellas, con trayectoria organizativa en temas de género, afirmó: "si hay un espacio seguro y sin riesgo para las mujeres, entonces es un lugar seguro para todas las personas". Por supuesto, su comentario dio lugar a una serie de interpelaciones, la que más nos cuestionó fue la de una compañera que añadió: "¡Esto es así, si es una mujer trans negra!", con esto sugería que las violencias de las que hablamos también actúan contra sujetos feminizados que infringen normas de género. Al tiempo, situaba a las mujeres trans como alteridad extrema incapaz de tener un otro sobre el cual ejercer dominación.

En este momento es preciso plantear aquí **¿cómo entendimos las violencias contra las mujeres?** Esta pregunta es importante en tanto orientó nuestra acción. El diseño del proceso formativo partió de un presupuesto: que las violencias contra las mujeres implican relaciones de poder y obligan

> Había una suerte de sentimiento colectivo que, sin ser enunciado explícitamente, gritaba ¡ya no aguantamos más!

a preguntarnos por los sujetos de tal relación y el lugar que nosotras ocupamos en esta.

Intentamos plantear esto en su complejidad en tanto entendíamos que este proceso lo desarrollamos con mujeres que ocupan posiciones de fronteras, que están siempre ubicadas en los intersticios. Así, situamos la violencia como el efecto de un orden de poder, pero no queríamos incurrir en el error de centralizarlo únicamente en el orden patriarcal, cuando —a riesgo de ser insistentes— estamos haciendo referencia a mujeres indígenas, afrourbanas, palenqueras, que han sido expulsadas hacia las periferias urbanas, empobrecidas o resistiendo a lógicas de acumulación desde proyectos productivos autónomos, víctimas del extractivismo, entre otras posiciones. Si el género, como lo dijimos antes, es insuficiente analítica y políticamente para situar esta experiencia, también lo es el patriarcado para explicar las violencias.

Entonces, aquí acudimos a la interseccionalidad; decidimos nombrarlo así: **violencias en perspectiva interseccional**. En este sentido, hablamos desde una matriz de dominación: patriarcal, racista y clasista, entendiendo que estos son sistemas de opresión imbricados que implican apropiación, despojo y explotación del cuerpo de las mujeres racializadas. Esto es importante anotarlo para desmontar la idea de que el único sistema que violenta a las mujeres es el patriarcado, porque al leerlo así desproveemos de una lectura de raza y clase a un problema que no puede ser comprendido sin esas categorías.

Esto también tiene efectos políticos, como hemos venido deliberando. En tanto que la lucha contra el patriarcado ha sido liderada desde los movimientos feministas, se presume entonces, que los *problemas de las mujeres* son solo

agenda de este movimiento. De esta manera, no son incorporados —o no lo suficiente—, o son marginalizados, en los movimientos antirracistas, anticapitalistas, sindicalistas, como en su momento lo denunciaron mujeres negras en la década de los años setenta. Hay una suerte de representación masculina del sujeto político de esos movimientos, aunque claramente las mujeres que militan en ellos están fracturando este significado todo el tiempo.

Teniendo en cuenta lo anterior, al plantear la propuesta formativa hicimos una alianza con los planteamientos del feminismo decolonial y con las elaboraciones de mujeres negras e indígenas que, sin declararse feministas, han problematizado las violencias contra las mujeres. Ellas han insistido en esta posición fronteriza, han planteado la necesidad de analizar el problema en un contexto de colonialidad y pensar desde las imbricaciones.

Aura Cumes, mujer maya-kaqchikel, plantea que con la colonización se impone una forma de patriarcado capitalista que se alimenta de una razón genocida; es decir, se impone mediante el desempoderamiento y matanza de mujeres. El patriarcado capitalista encarna la condición de lo humano-depredador, estatus construido frente al despojo de las mujeres, de los campesinos, de otros hombres de color no católicos y no occidentales, y frente al dominio de la naturaleza (2018).

En este orden de ideas, compartimos con Segato (2019) que la violencia —y la violación de mujeres— es un lenguaje de dominación; se usa para enunciar una relación de poder y exhibir capacidad de dominio

sobre la víctima —mujeres y sujetos feminizados— como un territorio controlado y apropiado. En todos los nodos, por los relatos de las participantes, nos fue útil hablar de **cosificación**, ese acto de reducir el cuerpo de las mujeres a cosas apropiables, la permanente narrativa de "creer que somos de su propiedad", partía también de esa operación de cosificar.

Consideramos también, como lo plantea Segato, que las violencias contra las mujeres se producen cuando se presume que nosotras infringimos las leyes del patriarcado. En sus palabras: la norma de control o posesión sobre el cuerpo femenino y la norma de superioridad masculina. En este contexto, la reacción de odio en estas estructuras se manifiesta cuando las mujeres ejercen autonomía sobre sus cuerpos, acceden a posiciones de autoridad, de poder económico y político que han sido tradicionalmente ocupadas por los hombres, afectando así las asimetrías de género (Segato, 2006). También hay que plantearse —esto no lo trabaja Segato— las leyes que se presume infringen las mujeres racializadas, en la articulación de género, raza y clase social.

En los tres nodos emergieron abundantes narrativas sobre cómo se escribía ese lenguaje de dominación en las vidas cotidianas, desde lo económico, físico, sexual y emocional, por parte de hombres racializados y de aquellos que ocupan el privilegio de la blanquitud. Queremos relatar algunas.

En términos económicos, las mujeres sentían que ese lenguaje de la dominación se expresaba cuando, al terminar relaciones de pareja, los hombres suspendían la proveeduría con sus hijos e hijas; era una forma de castigarlas por romper la relación y lo hacían a sabiendas de que, en virtud de la distribución sexual de roles, ellas se habían dedicado al trabajo de cuidados mientras

En los tres nodos emergieron abundantes narrativas sobre cómo se escribía ese lenguaje de dominación en las vidas cotidianas, desde lo económico, físico, sexual y emocional.



ellos asumían funciones de proveedores. Así mismo, mujeres indígenas y afrodescendientes de la SNSM y La Guajira manifestaron que el extractivismo las había despojado de sus territorios imposibilitando el desarrollo de actividades económicas propias que les permitiera atender su seguridad alimentaria. Para algunas mujeres de La Guajira, los procesos de reubicación reforzaron su dependencia económica.

Ocurría una situación similar a causa del conflicto armado y del desplazamiento que forzaron a algunas mujeres indígenas a ubicarse en zonas urbanas o semiurbanas. Muchas de estas mujeres se han visto obligadas a emplearse en el trabajo doméstico en donde se han reproducido relaciones de opresión de género, raza y clase social, siendo sometidas a violencias racistas, económicas, físicas y sexuales. También se debieron ubicar en otros trabajos precarizados. De esta manera, los efectos —a veces parecían también propósitos— de la guerra y del extractivismo fueron urbanizar a mujeres negras e indígenas que trabajaban en sus territorios y convertirlas en mano de obra explotable y precarizada

para la acumulación. Esto motivó a que mujeres de estos dos nodos territoriales decidieran trabajar economías propias/autonomía económica como parte de la agenda política debatida en los Círculos.

Por otro lado, para muchas mujeres *jóvenes* del nodo Cartagena, el espacio público se había convertido en una serie de lugares donde se ejercían múltiples y constantes violencias sexuales, que daban cuenta de ese lenguaje de dominación. Al respecto, es importante comprender que la calle significa entrar en el espacio de la mirada del otro sobre mí, donde se expone a la mirada pública y desde jóvenes empezamos a tener experiencias conflictivas con ese espacio (Segato, 2019).

Algunas mujeres de este nodo estaban explorando alternativas colectivas para protegerse y, en esa búsqueda, llegaron al Círculo. Había varias incomodidades: con sus profesores universitarios que usaban su posición de poder para abordarlas frecuentemente y hacerles propuestas sexuales; los docentes se arrogaban también el poder de la observación, de esta manera las hacían pasar al frente del salón de clase y las invadían con la mirada. Era como si en ese salón de clases sus cuerpos les pertenecieran y pudieran disponer de ellos: dónde ubicarlos, si hablaban o callaban, si permanecían o se retiraban, y cuando querían usaban esa autoridad con las mujeres que les atraían; era el poder del hombre-docente-propietario. De igual forma, algunas maestras de nivel básica primaria y secundaria estaban preocupadas por violencias sexuales contra



estudiantes que no recibían ningún tipo de sanción disciplinar o penal, pese a que se denunciaban. Los docentes agresores solo eran trasladados de institución, lo que no representaba garantía alguna para otras niñas y jóvenes.

También experimentaban incomodidades en el transporte público de manera abrumadora: hombres que se les aproximaban corporalmente usándolas para su propio placer. Ocurría también que, en las geografías turísticas de la ciudad, la representación hipersexualizada de las mujeres negras llevaba a considerarlas como cuerpos disponibles. Como hemos abordado en otras producciones[1] de nuestro equipo, en el marco del turismo multicultural se impulsa la experimentación con la diferencia/lo diferente. En palabras de bell hooks,

> desde el lugar del consumo, se promueve el disfrute de las diferencias raciales, como un nuevo deleite, más placentero, más satisfactorio, etnicidad convertida en especia, como condimento de platillo aburrido de la cultura blanca dominante. Lo que oferta es la fantasía del contacto con el otro (1992, p. 17).

En ese sentido, las mujeres negras también entran en esa posición, usando las palabras de hooks, del otro devorado.

Como plantea Ortiz (2018), el consumo de la representación de la diferencia se vuelca también sobre el consumo de los cuerpos negros, donde el turismo sexual toma mayor fuerza y las redes de comercialización de la explotación

1 Ver Ortiz, Jenny (2018).

sexual infantil y adolescente recurren, cada vez más, a las lógicas perversas de un “ocultamiento permitido y moldeado” por la arquitectura del sistema capitalista; quienes se sitúan en una posición de privilegio son quienes ocupan la posición de consumidores del otro.

Frente a estas violencias ocurridas en el espacio público, de manera particular, discutimos sobre el carácter moralizador de las mismas, porque sugerían cómo debes vestir, en qué espacios debes andar, con quiénes, a qué horas, cómo debes acomodar tu cuerpo, etc.; esto es mucho más fuerte si se ocupa la posición de mujer negra, porque les antecede esa representación sexualizada. Esto hacía que las mujeres se revisaran constantemente antes de cruzar las puertas de sus casas; hacían múltiples cálculos revisando cómo se presentan ante la mirada de los otros, desde lo estético hasta lo que ellas llamaban “no dar señales equivocadas”. Con respecto a esto último, ellas solían ser culpabilizadas cuando los hombres (compañeros, profesores, vecinos) se excedían, porque siempre apelaban a que las mujeres lo habían autorizado: con una “mirada”, una “sonrisa”, “con su silencio”. Entonces, ellas siempre tenían que vigilar que su repertorio de gestos no autorizara. Llamaba la atención que, con frecuencia, las mujeres se flagelaban por no gestionar una respuesta ante los eventos violentos, actuando en su defensa.

Es importante reconocer que la presencia de mujeres jóvenes en Cartagena que habían experimentado estas situaciones motivó a que el Círculo en este nodo decidiera trabajar en su agenda el acoso sexual en espacios públicos, educativos y barriales, con un claro interés en aprender tácticas de autoprotección.

Había un sentimiento común en los tres nodos, como disertábamos antes, sobre el carácter menor de estos asuntos. Segato plantea que es un efecto de la intrusión colonial minorizar todo lo que respecta a las mujeres. En sus palabras,



> el término minorización hace referencia a la representación y a la posición de las mujeres en el pensamiento social; minorizar alude aquí a tratar a la mujer como "menor" y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado, y, en especial, de lo particular, como "tema de minorías" y, en consecuencia, como tema "minoritario" (2016, p. 91).

Para Segato, esto está profundamente vinculado a la inferiorización colonial del espacio doméstico feminizado, que existía antes de la colonización, pero que, con este proceso, se devalúa abruptamente.

> A partir de ese momento [la colonización], se produce una caída brusca del espacio doméstico: antes subordinado en prestigio, pero ontológicamente completo en sí mismo, es ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera pública: desprovisto de politicidad, incapaz de enunciados de valor universal e interés general. Margen, verdadero resto de la vida pública, es inmediatamente comprendido como privado e íntimo. Cuando quiera expresarse, tendrá que practicar un travestismo de la presentación del yo y un estilo distanciado

> para cumplir con los requerimientos de la esfera pública, reglas de etiqueta en el estilo masculino exigidas para hablar en público. Por el contrario, en el mundo-aldea, en la comunidad no intervenida o escasamente intervenida por la intrusión colonial-moderna, lo doméstico nada tiene de privado o de íntimo (Segato, 2016, p. 94).

Esto nos llevó a incorporar en la agenda formativa el **derecho a una vida libre de violencias**, puesto en la agenda pública y política. Los movimientos de mujeres en la década de los noventa trabajaron para abordar la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos. Básicamente, se trabajó por universalizar la no-violencia como un derecho y frente a su violación no se podía apelar a las tradiciones culturales (Lemaitre, 2009).

Aunque en 1979 había sido adoptada la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), no fue sino hasta 1992 que el Comité CEDAW, en su Recomendación General N° 19, reconoció expresamente que la violencia contra la mujer constituye una forma

Los movimientos de mujeres en la década de los noventa trabajaron para abordar la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos.

de discriminación contra ella, producto de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres (Corporación Humanas, 2007).

En 1993, la Declaración y Programa de Acción de Viena reconocen expresamente la violencia contra las mujeres y las niñas como una forma de violación de sus derechos humanos. El mismo año la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (Corporación Humanas, 2007).

En principio, consideramos necesario situar esta discusión en el campo del derecho para avanzar culturalmente en la desprivatización del asunto y cuestionar el imaginario de que "en pelea de marido y mujer nadie se puede meter". Como equipo comprendíamos los riesgos de institucionalizar este asunto incorporándolo en la narrativa jurídica, porque sabemos que las instituciones del Estado no han mostrado capacidad para proteger y cuidar a las mujeres, por el contrario, con su negligencia en el acceso a la justicia muestra que es un aparato feminicida. Sin embargo, creíamos necesario, por lo menos, exponer lo que se ha avanzado jurídicamente en la materia y las herramientas que en ese terreno tienen las mujeres para protegerse, para la exigibilidad de derechos.

Esto nos llevó a plantear formativamente lo que llamamos *avances*[2] **normativos para proteger y garantizar el derecho a una vida libre de violencias**. En el contexto colombiano, hicimos énfasis en la Ley 1257 de 2008 "Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de

2 Puesto en cursiva porque desconfiamos, claramente, de que estemos avanzando hacia una vida libre de violencias.

formas de violencia y discriminación contra las mujeres"; y la Ley 1761 de 2015 "Por la cual se crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo y se dictan otras disposiciones (Ley Rosa Elvira Cely)", que fueron realmente resultado de la acción de los movimientos de mujeres.

Cuando una demanda se traduce en leyes —con lo precario que esto es— como en el caso de las antes citadas, se logra

> ir colocando palabras al sufrimiento de las personas, construyendo una retórica. El discurso jurídico va así creando un hablar. Esa es la eficacia simbólica del derecho, su eficacia performativa. Los instrumentos jurídicos se hacen más potentes cuando son usados, antes que, por los jueces, por el resto de las personas (Segato, 2016, p. 158).



Esto nos resultaba importante en dos vías y ahí nos seguimos apoyando en Segato. Por un lado, los crímenes contra las mujeres son vistos como crímenes menores, de la costumbre, de lo íntimo, de lo privado, no es un crimen contra lo público, contra el sujeto universal que está encarnado en el sujeto masculino, un crimen contra las mujeres es leído como un crimen que se da en el fuero íntimo, del deseo, de la sexualidad; es menor. Por eso las sentencias de los jueces en ese sentido actúan como pedagogía que le demuestra a la sociedad que son crímenes de verdad (Segato, 2019).

Tuvimos una experiencia particular en La Guajira cuando hablamos de la ley que tipifica el feminicidio. Varias participantes empezaron a relatar casos de mujeres asesinadas por sus esposos o exparejas y decían: "¡Fue un feminicidio!". No había tal nombramiento antes, pero es un acto político nombrarlo así porque estamos diciendo que esas muertes se produjeron como una suerte de castigo por desacatar normas de género: ser infieles, ser celosas, por romper una relación, por "callejeras", por "hablonas", esto último ligado al ejercicio político de las mujeres. Era necesario distinguirlo del crimen general de homicidio para indicar que era un crimen de género.

Sin embargo, se nos exige en mucho que demostremos que estas mujeres fueron asesinadas en el marco de esas relaciones de poder. Pasa igual cuando se apela a la Ley 1257, muchos comisarios —ha pasado con mujeres violentadas que hacen parte del Círculo— se sitúan en un *a priori* que deslegitima las denuncias como violencias de género y esto da varias sugerencias: uno, que estas violencias son parte de una cotidianidad doméstica que no merece la atención del sistema de justicia; ha sido una forma de decir cuáles son las violencias que son dignas de llevar a este sistema; dos, los comisarios a veces suelen operar a partir de un pacto patriarcal que se solidariza con los agresores.

En este contexto, fue importante en la agenda de formación el debate sobre **percepciones de las mujeres frente a la(s) justicia(s)**. Las mujeres sienten profunda desconfianza frente al sistema de justicia propia, en el caso de

las mujeres indígenas y palenqueras, y frente a la justicia occidental; hay una percepción generalizada de impunidad en ambos sistemas. La occidental, además, opera con lógicas racistas y clasistas, dificultando que mujeres indígenas, negras, afrodescendientes y palenqueras accedan a la justicia. Esto, sin embargo, dio para instalar la necesidad de fortalecer los sistemas de justicia propios y comunitarios, con medidas de prevención, protección y garantías de no repetición.

En este punto, también queremos compartir aquí las reflexiones críticas sobre estos últimos contenidos, derivadas de este ejercicio de sistematización. En primer lugar, reconocemos que las normatividades, que también actúan multiculturalmente, están fragmentadas. Así, por ejemplo, el racismo como parte de las violencias contra las mujeres racializadas no son enunciadas. La Ley 1257 puede camuflar el racismo bajo la violencia psicológica, como lo advirtieron algunas participantes. Esto hizo necesario abordar otras normatividades en clave étnica, pero atrapadas en la fragmentación de lo jurídico multicultural.

En segundo lugar, al hacer referencia a estos *avances normativos* y las rutas de atención institucional, sin duda sugeríamos la importancia de denunciar ante estos aparatos, pero lo que hoy revisamos con mayor cuidado es que se haya sugerido poner demasiada fe en ellos, sin abordar otras formas como las mujeres gestionan la justicia y la autoprotección. Hoy consideramos necesario vigilar si estamos incurriendo en fetichismos legales, para usar la expresión de Julieta Lemaitre, en tanto que el derecho crea una realidad simbólica, el sentimiento de ser parte de algo, de que se ostenta un derecho, que se pasa de la invisibilidad a la visibilidad, de que se ha conquistado algo (Lemaitre, 2009).

Las mujeres sienten profunda desconfianza frente al sistema de justicia propia, en el caso de las mujeres indígenas y palenqueras, y frente a la justicia occidental.



Consuelo Arnaiz, cofundadora de la reconocida organización de base comunitaria Funsarep, afirma que la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995 marcó un hito importante en la definición de la institucionalidad de género. A partir de una evaluación sobre el desarrollo de las Oficinas de la Mujer hasta ese momento, se sugiere que estas asuman mayor liderazgo en el diseño de políticas públicas (Arnaiz, 2015).

Julieta Lemaitre anota que la participación en esta conferencia empujó a las organizaciones a imaginar al Estado como su principal interlocutor y a formular sus reclamos en lenguaje de derechos. Este marco fue validado por la fuerza del proceso internacional, el carisma y el tamaño de la reunión, y la necesidad de adaptarse a las nuevas formas de conceptualizar la situación de las mujeres. Y si bien aportó muchas herramientas, lo cierto es que estas han girado en torno al derecho y al Estado, y al mismo tiempo, lo legitiman. Y, de alguna forma, lo convirtieron también en un territorio para ser conquistado. Lemaitre señala que el símbolo de ese logro para el caso colombiano fue la creación de la Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres (Dinem) en 1996, la oficina nacional ordenada por la Plataforma de Beijing (2009).

Para Lemaitre (2009) un problema de la popularidad del recurso a los derechos ha sido que, al universalizar las demandas con el lenguaje de los derechos humanos, se ha eliminado en parte la dimensión rebelde y contestataria de los movimientos de mujeres, la misma que era capaz de movilizar pasiones y encender la imaginación. Por ejemplo, el gesto de las protestas iniciales en Estados Unidos de quemar sostenes y mostrar los senos no tiene mucho sentido cuando se reclaman derechos. Tiene más sentido entonces acudir plenamente vestidas, utilizar discursos moderados, movilizar grandes grupos en las marchas y obtener las simpatías de las elites que manejan los grandes medios de comunicación. Al favorecer unas estrategias más que otras, la reforma legal ha neutralizado una parte importante del repertorio de protesta feminista, aquel que ponía en escena su carácter profundamente contestatario.

En nuestro caso ocurrió que no se incorporó en la agenda formativa el escrache, definida por las feministas como una estrategia de protección feminista que consiste en exponer públicamente a los agresores: sus nombres, rostros y la violencia cometida. Se apela a ella como un cuestionamiento al sistema de justicia, que se comporta de manera impune contra las mujeres; escrachar a un agresor supondría que haciendo el hecho público otras mujeres tendrán la posibilidad de cuidarse de él, lo que no ocurre cuando los casos se mantienen en la privacidad de las instituciones. En la práctica algunas mujeres organizadas lo estaban usando porque las denuncias penales también suponían una suerte de protección para los agresores bajo la privacidad de los



procesos institucionales, y el sistema operaba con mucha lentitud e impunidad. En Cartagena, participantes del Círculo que hacen parte de la Colectiva Las Anónimas estaban gestionando esta opción. Incluso, también lo estaba haciendo la Mesa del Movimiento Social de Mujeres, de la cual el Cinep/PPP hace parte. Además, en este mismo nodo las mujeres empezaron a plantear la necesidad de formarse en estrategias de autoprotección feminista, como lo dijimos, dando cuenta de una profunda desconfianza en las instituciones.

Lo anterior, recuerda las palabras de las mujeres zapatistas en el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, realizado en el 2019 con la participación de 49 países:

> Nuestro deber como mujeres que somos, que luchan, es protegernos
> y defendernos,
> y más si la mujer es una niñita apenas,
> la tenemos que proteger y defender con todo lo que tengamos,
> y si ya no tenemos nada, pues con palos y piedras,
> y si no hay palo ni piedra, pues con nuestro cuerpo,
> con uñas y dientes hay que proteger y defender,
> y enseñarles a las niñas a protegerse y defenderse cuando
> ya críen y tengan sus propias fuerzas.
> Así está la cosa, hermana y compañera, tenemos que vivir a la defensiva,
> y tenemos que enseñar a nuestras crías a crecer a la defensiva.
> Así, hasta que ya puedan nacer, criar y crecer sin miedo
> (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2019).

En tanto que las luchas dentro del Estado se han perdido o no muestran mucho avance, es necesario pensar en transformaciones desde la politicidad de las mujeres que no cruzan por el discurso de los derechos y la acción institucional. Las cifras nos ponen a reflexionar en ello: en el 2019 hubo 510 feminicidios y 23 mil mujeres se encontraban en riesgo de padecerlo, según cifras del Instituto Nacional de Medicina Legal. Entre enero y junio del 2020, ocurrieron 241 feminicidios (Observatorio Feminicidios Colombia, 2020).

En el ardor del performance "Un violador en tu camino" de la colectiva chilena Las Tesis, que se reprodujo en muchísimos lugares en el año 2019, las mujeres al unísono cantaban **¡El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas!** Hay que seguir preguntando por esas formas de cuidado colectivo, en lo rural y en lo urbano, que son apuestas por la vida; recuperarlas, circular esas estrategias y seguir construyendo nuevas cuando estén en riesgo de ser cooptadas.



Hay que seguir preguntando por esas formas de cuidado colectivo, en lo rural y en lo urbano, que son apuestas por la vida.






PÜTCHI
BʉNGUINGʉMA
PALABRA
PALABREAR





Círculos de la palabra de las mujeres fue la estrategia que empleamos —ampliamente utilizada en otras experiencias— para conversar entre nosotras sobre el derecho a una vida libre de violencias. Encontramos apropiada la figura del círculo porque nos permitía imaginar un espacio que posibilite el encuentro horizontal; permitía que nos sentáramos una al lado de la otra, sin jerarquizaciones del espacio físico, sin un principio y un fin, mirándonos, escuchándonos e interpelándonos mutuamente.

Entonces, en este espacio circular rotaría la palabra. Para el caso específico, resultaba apropiado hablar de **Círculos de la Palabra** en función de dos asuntos fundamentales. El primero estaba referido a la importancia de la oralidad en los pueblos y las comunidades étnicas, como en su momento lo señalara Angélica Ortiz, mujer wayuu y asesora territorial del proyecto en materia de género:

> El pueblo wayuu se ha mantenido, vivido y solucionado conflictos a través de la palabra, pero palabra de respeto. Para los no indígenas y no afro pareciera que esta palabra tendría sentido si se escribe, si hay testigos, pero para el ser guajiro no, la palabra es el valor de la familia, es de un sentido muy fuerte. A través de la palabra hablamos, porque somos pueblos orales, ha tocado escribirla en el papel por el irrespeto, ha tocado sellar tratos, sellar acuerdos mediante la palabra escrita, porque se ha hecho un mestizaje en La Guajira que ha menospreciado la palabra firmada del pensamiento (Angélica Ortiz, mujer wayuu y asesora territorial del proyecto en materia de género).

Encontramos apropiada la figura del círculo porque nos permitía imaginar un espacio que posibilite el encuentro horizontal.

En los contextos indígenas y afrodescendientes en los que trabajamos, la palabra tiene un valor importante; implica autoridad, promesa, pactos y, por supuesto, la creación de mundos posibles. Históricamente, cuando los colonizadores intentaron romper nuestras colectividades e incomunicarnos, los pueblos indígenas resistieron y de formas creativas han mantenido sus idiomas, sus palabras; no de manera intacta, por supuesto, también han tenido mutaciones, propias del devenir histórico y de la intervención de la castellanización. Algunos pueblos negros juntaron piezas de distintas comunidades, con distintos idiomas, reconstruyeron y construyeron palabras nuevas, y las hicieron propias.

Los pueblos han resistido históricamente para que las palabras —y todo el sistema de pensamiento que contienen— no les sean arrebatadas; este ha sido un campo de disputa. Las mujeres, en la lucha política, también hemos ido creando o recuperando palabras capaces de nombrar nuestra experiencia,

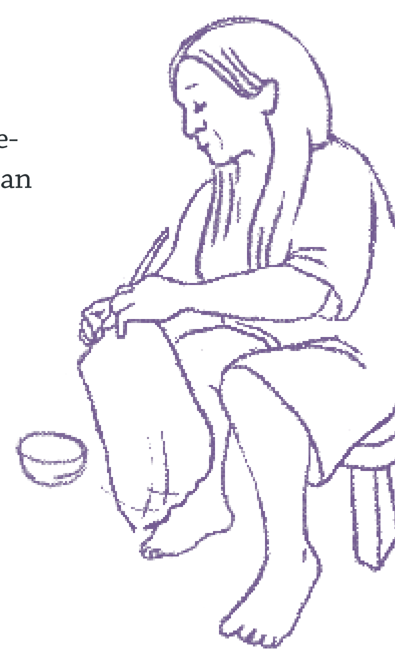
cuando las existentes no han sido suficientes; estas creaciones las hemos ido incorporando al lenguaje de los movimientos sociales y del derecho[1].

El segundo asunto importante está relacionado con **la palabra como parte del ejercicio político** y, de manera particular, con el fortalecimiento de la participación política de las mujeres. En este aspecto, durante el diagnóstico algunas compañeras señalaron una suerte de distribución desigual en el uso de la palabra, que nos implicaba una serie de preguntas: quién la usa, dónde, cómo, quién establece las reglas para su uso, quién la otorga, qué sujetos son legitimados cuando se la toman y cuáles no.

De todas estas preguntas el **dónde** adquiría particular relevancia, porque era la palabra en lo público-político, en la colectividad, donde se hallaba la disputa. Justo en ese espacio —de deliberación, de toma de decisiones, de definición de agendas, de prioridades— resultaba relevante la pregunta por **la palabra de las mujeres**, la de esa sujeta en particular. Con este recurso las mujeres disputaban su existencia política; sin ese uso, podían estar en los espacios de toma de decisiones sin que existieran políticamente. Bajo múltiples circunstancias, el posicionamiento político de las mujeres y sus demandas ha implicado

1 Ejemplo de ellas son sororidad, feminicidio; recientemente algunas mujeres han considerado importante hablar de afrofemicidios.

emprender una lucha contra el silencio y el silenciamiento, con sus respectivos costos, riesgos e imposiciones.



Los espacios organizativos y comunitarios de deliberación devienen en campo de conflicto para las mujeres que manifiestan que no pueden hablar ahí o que lo hacen con demasiada dificultad. Es bueno citar algunas de sus experiencias:

> Los compañeros con frecuencia nos interrumpen cuando intervenimos o, justo cuando pedimos la palabra, se ponen a hablar entre ellos, como diciendo que lo que estamos planteando no es tan importante. Si vamos a hablar de cómo nos sentimos frente a algo, es peor (Mujer, Círculo de la Palabra, nodo Cartagena).

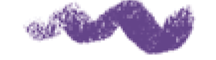
> Nos da temor hablar en público porque creemos que nos vamos a equivocar o no tenemos cosas importantes que decir (Mujer wiwa, Círculo de la Palabra, nodo SNSM).

> Los hombres se toman la palabra, no dejan hablar, o nosotras le delegamos nuestra representación (Mujer afro, Círculo de la Palabra, nodo La Guajira).

> Los compañeros hablan, vienen y dicen lo mismo que tú [una mujer] dijiste, pero cuando lo dijiste tú no fue tan importante o "claro" como cuando lo dijeron ellos; eso lo hacen todo el tiempo (Mujer, Círculo de la palabra, nodo Cartagena).

Bajo múltiples circunstancias, el posicionamiento político de las mujeres y sus demandas ha implicado emprender una lucha contra el silencio y el silenciamiento.





En múltiples ocasiones, el habla de las mujeres no adquiere un estatus dialógico. Como indica Spivak, es el espacio en blanco entre las palabras, pero, aunque se le silencie, no significa que no exista (Giraldo, 2003). Ahora, si entendemos que, culturalmente, usar la palabra supone entre quienes hablan un acto de respeto, promesa y compromiso y la palabra de las mujeres no es suficientemente capaz de generar eso, entonces ¿tenemos la palabra? Varias mujeres habían planteado en espacios colectivos violencias sexuales contra niñas, acosos, invalidaciones y no emergía ningún compromiso frente a ello, nada pasaba en la justicia propia y la occidental, no se incorporaban estos temas a las agendas políticas, en sus palabras: “No estamos siendo escuchadas, lo decimos y es como si nada”.

A esa falta de escucha, o de lugar de enunciación propio, se refiere Spivak cuando responde negativamente a la pregunta ¿puede hablar el subalterno? En una entrevista Gayatri Spivak manifestó:

> Ha habido confusiones, claro, como cuando se interpretó mi afirmación de que los subalternos no pueden hablar como que éstos están mudos. Era evidente que lo que yo quería decir es que no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por la institución. Como he dicho varias veces, el subalterno no puede realizar actos de habla que refrenden su discurso (Asensi, 2008, párr. 15).

Tanto en el ejercicio diagnóstico como en las diferentes conversaciones en los Círculos encontramos que estas dificultades frente al uso público de la palabra estaban vinculadas a la forma como está organizado y reglado ese espacio. La modernidad dividió binariamente lo público y lo privado. Para Segato:

> [...] hay diferencias entre dualismo y binarismo. La estructura binaria es la estructura del Uno. Para hablar políticamente, para enunciar un discurso que tenga validez universal, de interés general, un enunciado francamente político, es necesario enunciarlo en la esfera pública. Quien quiera hablar ahí, va a tener que adaptarse, aprender a comportarse, ciertas formas de corporalidad, formas de vestimenta. Podemos pensar que es mentira, porque ahí hablan la mujer, el negro, el gay, [...] todos hablan. Pero tienen que hacer un gran esfuerzo de travestismo, un gran esfuerzo de aprendizaje para hablar en la esfera pública. Nadie habla en delantal ahí, porque esa es la esfera que monopoliza y totaliza lo político. Y el resto es resto, es residuo (2016, p. 168).

Los espacios de deliberación donde las mujeres pugnan por el uso de la palabra están muy reglados por referentes masculinos. Contienen muchos detalles frente a las "formas correctas" de hablar y de disponer el cuerpo en lo público. Las participantes anotaron varias: el tono de la voz, que debe ser fuerte, capaz de llamar la atención, "hablar duro como los hombres", esto sobre todo en Cartagena y La Guajira negra. También había toda una gestualidad que era muy difícil de describir, pero que hacía parte del *performance* de pararse y hablar públicamente. Además, llamaba la atención que para las mujeres hablar en público suponía para ellas una actuación que debe, ante todo, ocultar el miedo, los nervios, "que se te fue la paloma"[2], las emociones excesivas. Aun cuando los hombres lloraban en público narrando algunas afectaciones territoriales, ese llanto tenía otra interpretación; causaba empatía y daba cuenta de la gravedad del daño, porque si un hombre se atreve a llorar en público —violando una de las reglas de la masculinidad hegemónica—, esto daba cuenta de la magnitud del sufrimiento.

Algunas lideresas insistían en que hablar en público suponía que siempre debían saber —o hacer creer— que tenían plena claridad y seguridad de lo que iban a decir, porque si mostraban dudas, serían menos respetadas. Algunas preferían tomarse todo el tiempo necesario para organizar mentalmente el contenido y orden de su intervención, o escribirlo.

Es decir, todo aquello que, bajo la socialización de género *femenina*, les estaba permitido en el espacio privado, les estaba prohibido en el espacio

2 Expresión popular que indica que se ha olvidado una idea que se quiere plantear en voz alta.

Las mujeres debemos perder el miedo a hablar.



público. Entonces, ahí aplicaban las reglas de la socialización masculina de género, y a ellas se les exigía esa castración.

Muchas lideresas, sobre todo las estudiantes universitarias y las maestras sindicalizadas en el nodo Cartagena, anotaban que eran agredidas en medio de debates y, en ocasiones, se sentían fuertemente golpeadas. Sin embargo, llorar en público era tanto como una "muerte política", así lo nombró alguna vez una de las jóvenes, les era inconcebible llorar ante la mirada pública de sus compañeros de liderazgo. Entonces, el debate con ellos suponía un entrenamiento para no exponer las afectaciones que les generaban sus agresiones (invalidaciones, ridiculizaciones, inferiorizaciones).

Nos llamó la atención que la invitación que hacían las lideresas de trayectoria que invitamos a los Círculos siempre estuvieron acompañadas de la anotación: "Las mujeres debemos perder el miedo a hablar". En este contexto, la primera confianza que generaban los **Círculos de la Palabra de las Mujeres** era, justamente, que no había presencia de esa norma masculina que validaba o invalidaba una intervención de calidad y podíamos operar con

otras reglas. Esto era particularmente importante si el asunto de la deliberación eran las violencias que enfrentamos. Para algunas participantes, que ya venían con dinámicas de encuentro entre ellas, como las compañeras wiwas, los espacios de formación política entre mujeres eran también espacios de entrenamiento en el uso de la palabra.

Los Círculos, sin incurrir en el esencialismo de "lo femenino", se manejaban con otras reglas. En la SNMS las compañeras dirigentes del Área de Mujeres de la OWYBT plantearon que todas debían hablar siempre, en cualquier momento del encuentro, aunque fuera una vez, cada una debía tomarse la palabra. El murmullo, el rumor, las conversaciones con la compañera de al lado, no contaban como habla; tomarse la palabra equivalía a su uso público, hablar y ser escuchada por todas, esa regla fue pactada.

Sin embargo, es importante anotar que, para efecto del proceso que adelantamos, no solo lo que se interpreta como "habla pública" —bajo el formato de hablar y ser escuchada por un grupo o plenaria— era el único modo legítimo de hablar o, para ser específicas, de palabrear. Para nosotras, esos rumores que se conversaban en espacios diferentes (durante la comida, el comadreo, el encuentro en el río, en las salidas) siempre han sido importantes para orientar la formación y la acción política. Por tanto, no restringimos los Círculos a los espacios planeados para el encuentro, tuvimos en cuenta también espacios informales que emergen sin planeación, en grupos pequeños,



en los que no se pide la palabra, donde a veces incluso se habla al mismo tiempo. Cada vez que las mujeres se convocan y palabrean, están ocurriendo Círculos de la Palabra.

Las mujeres podían tomarse prolongados silencios públicos, escuchábamos su silencio, éramos espectadoras atentas y respetuosas de sus monólogos mientras organizan su intervención, de sus autoediciones, de sus nervios, de sus miedos. Ninguna desesperaba; era intencional que nos estábamos preparando. Las lideresas las alentaban y nos instaban a la escucha. Al terminar cada intervención, siempre procuraban dar palabras de refuerzo estimulante: ¡muy bien! ¡Así es! ¡Zumegui![3]. Cuando alguna se arrepentía de haber levantado la mano, se le animaba, pero también se le retaba: "¡Adelante! Si no lo hacemos aquí, no lo haremos allá [en la reunión de la comunidad, en la asamblea]"[4].

3 Que quiere decir "bien", en dʉmʉna.

4 Por otro lado, en este espacio siempre había niños y niñas, y sus requerimientos también hacían parte del espacio. Una mujer podía estar interviniendo y ser interrumpida por una demanda de su cría, o tener que ausentarse temporalmente del espacio por ir a atender algo en su casa. El equipo había dispuesto una beca de apoyo económico para el cuidado, porque las mujeres en la etapa diagnóstica habían manifestado que una de las dificultades para participar en espacios de formación política era que ellas debían asumir estas labores; en ocasiones no era tan fácil organizar las redes de cuidado o sobrecargaban a otras mujeres de la red familiar. Entonces, recibían un apoyo económico para que reconocieran este trabajo mientras estaba en la formación; con esto no queríamos reforzar la feminización del cuidado, sabíamos que debíamos trabajar seriamente en esta redistribución, pero era necesario atender esta necesidad inmediata. Sin embargo, nunca ocurrió que los Círculos estuvieran ausentes de niños y niñas.

El silencio no perdía importancia, por ejemplo, las mujeres wiwas solían hilar y tejer en silencio mientras estábamos reunidas deliberando, para ellas el tejido es una forma de organizar el pensamiento. Sin embargo, en algún momento, como anotamos, el pensamiento debía transformarse en palabra hablada; era un ejercicio de preparación para la representación.

Ahora, en este ejercicio de revisión —que contribuye a orientar la acción— consideramos importante advertir que no se puede interpretar estos ejercicios meramente como simulacros para las intervenciones "verdaderamente" políticas, o "verdaderamente" públicas; estos espacios no eran simulación de lo público; aquí también estaba ocurriendo lo público, lo político. Justamente, esta propuesta de Círculos partió de reconocer la politicidad de los espacios habitados y controlados culturalmente por las mujeres y sobre los cuales, como hemos expuesto, la intervención moderno-colonial impuso una despolitización.

Decidimos hacer Círculos de la palabra en el fogón (La Guajira), la *ushui*[5] (SNSM), la terraza y el patio (Cartagena). En esos espacios de palabreo entre mujeres se construyen alianzas, estrategias de cuidado y protección, redes de sobrevivencia, se gestiona la vida. Para las mujeres negras de La Guajira, cada vez que las mujeres se encuentran en el fogón aflora el comadreo.

Fortalecer y/o recuperar la politicidad de esos espacios es reconocer que en esos encuentros hay una gestión de lo comunitario también. No son espacios

5 Que quiere decir "casa de las mujeres", en dʉmʉna.

donde se habla de temas menores, incapaces de afectar a la colectividad. Los encuentros entre mujeres, por efecto de esa violenta separación público-privada —que en muchos casos no ha operado para las mujeres racializadas—, son vistos como espacios donde se habla de lo personal sin ningún tipo de alcance general.

Además, se presume que están habitados por el chisme, por la palabra ociosa, banalizada. Esto fue particularmente común en Cartagena, las mujeres relataban: “Cuando hemos llamado a la Policía por pelea de marido y mujer, la misma Policía nos dice que dejemos el chisme”. La representación del chisme, asociado a mentira o a la desfiguración de la realidad, siempre ha perseguido a las mujeres.

La experiencia de las participantes en este nodo da cuenta de que la juntanza entre ellas siempre ha sido mirada con sospecha. Por lo tanto, un modo de deslegitimarla y despolitizarla es a través del chisme, porque este no es un uso político de la palabra. Sin embargo, leerlas desde ahí también opera como sanción cuando exponen en lo público aquello que se presume debe ser reserva de la vida privada, como las violencias contra las mujeres. Muchas de nosotras en los Círculos contamos cómo nos era prohibido encontrarnos con otras mujeres, por fuera del grupo familiar, como una forma de educarnos para no incurrir en la práctica del chisme —cargada de la marca de clase, raza y género— entendido como “hablar de la vida



ajena". En realidad, esto actúa con una forma de imposibilitar o fracturar los vínculos entre las mujeres frente a lo que viven, porque de alguna manera se sabe que en esos encuentros siempre se puede infringir el principio de que "los trapos sucios se lavan en casa".

Nosotras procuramos darle el valor político a los lugares donde se construyen cotidianamente esos vínculos, creemos que lo que se palabrea ahí tiene un valor comunitario, no está alejado de las cuestiones "mayores", no es un lugar residual. Los Círculos de la palabra no son los encuentros con el Cinep/PPP, por el contrario, ocurren todo el tiempo entre mujeres en la cotidianidad de sus vidas, pero muchas veces se les desprovee de valor político; es muy peligroso creer que organizaciones e instituciones acompañantes son las que tiene la capacidad de restaurar o proveer de valor político a estos espacios.

En esos espacios de palabreo entre mujeres se construyen alianzas, estrategias de cuidado y protección, redes de sobrevivencia, se gestiona la vida.



Debemos continuar trabajando para dejar de creer que lo público solo funciona de una manera y en unos espacios específicos. Así mismo, las reglas con las que funciona deben desmasculinizarse, porque suponen muchas veces que las intervenciones de las mujeres y los sujetos feminizados quedan deslegitimadas o postergadas; los ejercicios de entrenamiento en el uso de la palabra no deben estar destinados, necesariamente, a cumplir con esas normas. Entonces, podemos hablar en voz baja si queremos, dejar intervenir las emociones, usar la palabra para exponer lo que ocurre en nuestra vida, en nuestra casa, si consideramos que merece atención comunitaria, sin que esto carezca de valor político o sin sentir que no estamos cumpliendo con los estándares de participación.

Permitirnos diversas formas de **palabrear**. Hemos puesto el sustantivo **palabra** como verbo, porque es acción política, a la que recurren permanentemente las mujeres, aunque muchas veces, en el marco de los sistemas de dominación, hablen mientras son silenciadas. O, utilizando el lenguaje virtual exacerbado por la COVID-19, hablen con el micrófono en silencio, no porque ellas lo hayan puesto así, sino porque quien controla la plataforma lo hizo.




Grabando
Carmen
María
Verónica
Yulieth
Tatiana
Katia
10
Silenciar
Parar Video
Participantes
Chatear
Compartir pantalla
Grabar
Reacciones



CÍRCULOS DE MUJERES EN TIEMPOS DE COVID-19



En este proceso de encontrarnos tuvimos dos momentos. En el primero, propusimos un espacio tipo **talleres de formación**, en el que contamos con algunas invitadas que, en su ejercicio profesional, académico y/o de militancia lideran procesos en favor del derecho de las mujeres a una vida libre de violencias. Contamos con abogadas, psicólogas, pedagogas y artistas que asumían un ejercicio declaradamente feminista y otras que, sin situarse en esta postura política, gestionan un trabajo con mujeres acompañando procesos de denuncia y desarrollando procesos pedagógicos para desnaturalizar las violencias, promover el autocuidado y el cuidado colectivo. En los talleres debatimos categorías, hicimos análisis locales sobre la situación de las mujeres y se brindaron algunas herramientas para llevar a cabo ejercicios de exigibilidad de derechos, como lo planteamos antes.



En cada nodo se desarrollaron tres (3) talleres, con una duración de 7 horas en promedio, cuyos contenidos también fueron acomodándose a las demandas y contingencias de cada territorio. En términos generales, se abordaron los siguientes tópicos, que presentamos brevemente[1].

1 En líneas anteriores, estos fueron críticamente abordados; en los librillos de esta serie se encuentran algunas metodologías y los debates que emergieron en los encuentros.

El género como construcción social

Discutimos aquí cómo se *hicieron mujeres* las participantes de cada nodo territorial y sus lugares de enunciación imbricados con el género (étnico-racial, edad, sexualidad, territorialidad, u otros). Fue relevante hablar de *hacerse* con el fin de situar el género como una construcción socio-histórica, que responde también a contextos particulares. Entonces, nos preguntamos ¿Quiénes son las mujeres wiwas? ¿Quiénes son las mujeres wayuu? ¿Quiénes son las mujeres afrodescendientes? ¿Quiénes son las mujeres populares? ¿Cómo llegan a serlo? ¿En qué espacios? ¿Qué instituciones participan y qué actores? ¿Qué conflictos supone eso? No podíamos avanzar en la discusión sobre violencias contra las mujeres sin debatir antes aquello de ser mujeres, sus normas, libretos, pero también sus negociaciones y disidencias.

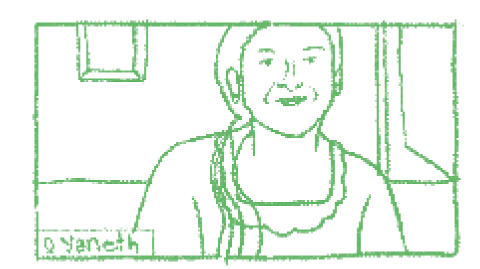
Una vida libre de violencias como derecho humano de las mujeres

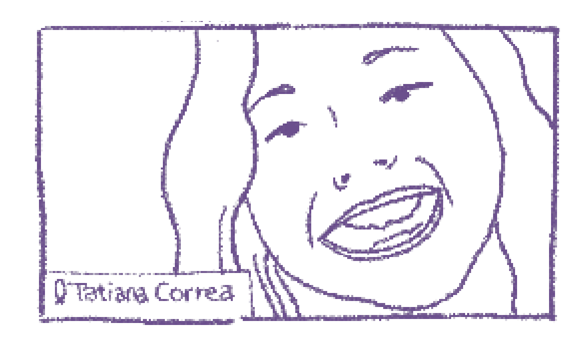
Para abordar este tópico, preguntamos primero qué entendían las participantes por violencias por el hecho de ser mujeres (de ahí que fuera importante definir sobre qué mujeres se ejerce la violencia). Aquí fue importante precisar diferencias entre violencia, violencia intrafamiliar, violencia de género y violencias contra las mujeres. En tanto que nos situamos en una perspectiva interseccional, nos aproximamos en este taller a las violencias

racistas, clasistas, las que se ejercen por habitar espacios rurales o geografías conformadas a partir de la segregación racial. En este taller abordamos avances normativos en esta materia, rutas de atención institucional y percepciones de las participantes frente a los sistemas de justicia (propio y occidental).

Participación política de las mujeres indígenas y afrodescendientes

En este taller nos propusimos conocer las trayectorias políticas y organizativas de mujeres lideresas, indígenas y afrodescendientes, reconocidas por sus luchas en la defensa del territorio y los derechos de las mujeres. La intención fue aproximarnos a su experiencia de *hacerse* en el liderazgo; esto fue particularmente importante considerando que varias de las participantes apenas estaban vinculandose a espacios de formación política. Para ello, planteamos algunas preguntas que se fueron trabajando en la dinámica del conversatorio: ¿Cómo se involucraron en la lucha por la defensa del territorio? ¿Cómo han agenciado luchas en favor de los derechos de las mujeres? ¿Cómo definen la participación política? ¿Qué dificultades enfrentan las mujeres indígenas y afrodescendientes para ejercer la participación y cómo las han enfrentado? ¿Sobre qué espacios organizativos e institucionales (local, regional y nacional) debemos incidir para lograr la garantía del derecho a una vida libre de violencias para las mujeres?





Seguido de los talleres, se diseñó un espacio titulado, precisamente, **Círculos de la palabra de las mujeres**, los cuales permitirían trazar una ruta de acción política que contribuya a gozar de una vida libre de violencias en los territorios. Estos encuentros no estarían mediados por un saber experto desde la academia, la acción profesional y/o la militancia; figura que, de alguna manera, tuvo presencia en los talleres. Hablaríamos, mejor, desde el lugar de nuestras propias experiencias.

De modo que, este espacio fue diseñado en tres registros:

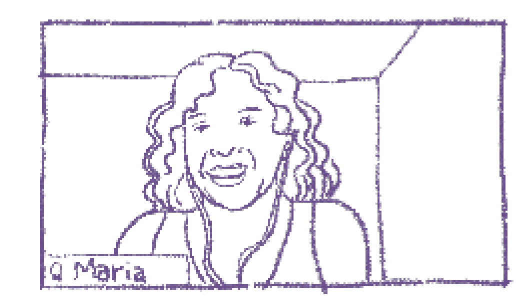
1) **Las mujeres identificamos nuestros problemas:** palabrear para hacer diagnóstico.

2) **Las mujeres soñamos:** palabrear para imaginar mundos posibles despatriarcalizados, antirracistas, mundos de vida y cuidado colectivo.

3) **Las mujeres proponemos:** acciones que nos acercan a esos mundos imaginados desde la agencia de las mujeres.

Cuando pensamos en los Círculos sabíamos que a menudo espacios culturales de encuentro entre mujeres son espacios en los que conversan sobre los asuntos que cotidianamente les afectan, como lo expusimos antes. Por sugerencia de la asesora y los asesores territoriales, así como de las participantes

de la Fase I del proyecto, se propuso desarrollar los Círculos a partir de tres espacios culturales de encuentro.



Para el caso de La Guajira, propusimos **El Fogón**, en Cartagena la **Terraza y el Patio**, y en el caso de la Sierra la **Ushui** de uso exclusivo de las mujeres wiwas. Eran una suerte de espacios de frontera entre lo privado y lo público, donde lo que se define como *íntimo* —lo propio y lo "ajeno"— entra en la escena, aunque en ocasiones hablado en voz baja, por fuera de las instituciones, sin intención de activar procesos de denuncia. Durante el proceso de diagnóstico (momento previo para diseñar esta fase del proyecto), algunas mujeres afirmaron que, además, estos eran espacios donde se gestionaban apoyos afectivos y materiales que ayudaban a sostener la vida.

Ahora bien, teníamos el reto de conversar desde ahí sin que se volviera una mera teatralización, usurpación o ficción de la vida cotidiana de las mujeres. Era un reto enorme, pues era imposible no interrumpir su cotidianidad, pero confiamos en las formas particulares en la que en ellos circula la palabra; y las participantes respaldaban la propuesta de transitar hacia estos lugares.

A las mujeres de La Guajira y de Cartagena les llamaba la atención esta propuesta, en ese sentido habían empezado diálogos sobre posibles rancherías, patios y terrazas para hacer estos encuentros. Por un lado, y si bien no era explícito, este visible interés y entusiasmo daba cuenta también de cierto hastío frente a la escolarización de los procesos formativos, realizados en

salones de escuela, de universidades o comunales, en los cuales permanecíamos hasta por 8 horas con una persona invitada[2].

Por otro lado, las mujeres estaban planeando la organización del encuentro en términos locativos, alimentación, actividades nocturnas en el caso de La Guajira, donde las sesiones se realizaban dos días seguidos. Hasta el momento, la asesora territorial de género y la asesora del Cinep/PPP asumían la organización logística y metodológica de los talleres, aunque, por supuesto, en cada sesión había sugerencias en cuanto a contenidos y metodologías para ser incorporadas. Sin embargo, la propuesta de los Círculos nos situaba más en la posición de co-organizadoras.

Cuando íbamos a iniciar los Círculos fuimos afectadas por la pandemia de la COVID-19, un evento significativo en nuestra historia reciente con importantes implicaciones para las vidas de las mujeres en los territorios.

Género, raza y clase en tiempos de la COVID-19

Esta sistematización también da cuenta de la experiencia de las mujeres que hacían parte de este proceso en tiempos de COVID-19. Con la pandemia,

2 Aquí hago referencia no solo al proceso formativo con mujeres, sino también a los demás que contemplaba el proyecto y en los cuales participaban también varias de ellas.

debimos despedirnos de los Círculos que habíamos planeado, debido a que todo contacto presencial fue restringido. La COVID-19, como se ha dicho abundantemente, profundizó las desigualdades que enfrentan los grupos históricamente excluidos. De manera particular, el aislamiento social preventivo tuvo impactos sobre las mujeres racializadas y empobrecidas en materia de seguridad alimentaria, actividades de cuidado, violencias de género y acceso a la justicia.

En medio de esta coyuntura, mucho se ha disertado sobre el privilegio de clase que suponía quedarse en casa, como medida preventiva para evitar el contagio de COVID-19. No obstante, este privilegio no solo es de clase, también es de género y étnico-racial, sobre todo en los territorios donde trabajamos. Quedarse en casa suponía contar con mínimos vitales garantizados en materia de seguridad alimentaria, vivienda, oferta continua de servicios públicos, salud, educación, recreación, tiempo de autocuidado y posibilidades de seguridad —sin riesgo a la integridad física y emocional— dentro de nuestras viviendas. Y estas garantías no las tienen todas las mujeres.

Feminización y racialización del empobrecimiento

En el nodo Cartagena, mantener la medida preventiva de la cuarentena resultó problemático por el empobrecimiento que enfrenta una ciudad donde la mayoría de sus habitantes se sostiene con trabajo informal. Para 2019, de las 423 mil personas ocupadas que registraba el DANE, el 53.3 %, es decir,



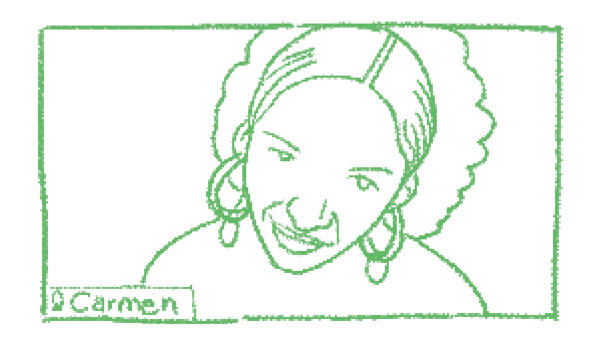
más de la mitad, se dedicaba a actividades informales. Ahora bien, son las mujeres quienes presentan mayores tasas de informalidad. El estudio realizado por el Observatorio del Mercado Laboral en 2017 revela que las mujeres presentan tasas de informalidad y desempleo superiores a las de los hombres. El director de este Observatorio, el economista Dewin Pérez, en 2018 anotaba, además, las escandalosas brechas salariales entre hombres y mujeres en Cartagena, que alcanzan hasta un 35 %. En sus palabras, estas brechas se amplían "si la mujer es joven, de escasos recursos y afro".

Por esta razón, es importante considerar el carácter racial de la feminización de la pobreza. Las mujeres racializadas, como plantea Ochy Curiel (2007), están ubicadas en esferas laborales que reciben las peores remuneraciones: trabajo doméstico, maquilas, trabajos informales diversos, trabajo sexual. Esto merece un pequeño análisis, conforme a la situación de las mujeres que participan en el proceso y la lectura territorial de la pandemia.



El estudio realizado por el Observatorio del Mercado Laboral en 2017 revela que las mujeres presentan tasas de informalidad y desempleo superiores a las de los hombres.

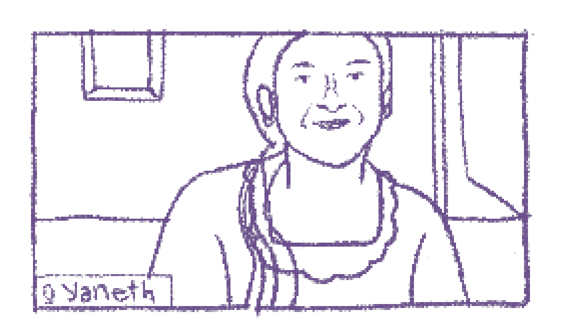
Los primeros meses de la pandemia hubo total restricción para la habitación y circulación en el espacio público, apenas comprensible para evitar aglomeraciones y contactos que propagaran el virus. Ese espacio pasó a ser estrictamente controlado, vigilado e intervenido —incluso violentamente— por la Policía; pero, sobre todo, hay que decir, ese poder se ejerció contra sujetos populares, habitantes de barrios empobrecidos o quienes, en calidad de trabajadoras y trabajadores informales ocupan ese espacio. A la Policía se le otorgó casi que un poder soberano que además criminalizó el "no cuidado", el sujeto popular leído desde la indisciplina fue duramente violentado. En Cartagena, durante la cuarentena se presentaron varios casos de abuso y violencia policial, incluso asesinatos. Todo en el marco de una acción coercitiva con supuestos fines de protección de la vida sobre aquellos incapaces de autocuidarse.



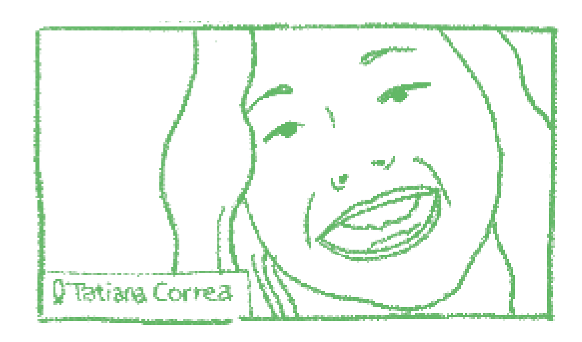
Las mujeres negras, afrodescendientes y palenqueras han tenido un vínculo económico histórico con las calles, esquinas, parques, playas y plazas, a través de ventas informales. Para estas mujeres, ese espacio público no ha sido exclusivamente un lugar para la vida contemplativa o de consumo, también ha sido un lugar de producción, donde gestionan su vida material y la de sus familias. Las restricciones de habitación y circulación en estos espacios, implicó dejar de percibir ingresos diarios —de por sí precarios— para su sostenimiento. Sin embargo, esta situación también evidenciaba que aquellas personas trabajadoras informales alrededor del turismo no obtienen más que ganancias residuales, producidas y gastadas en las necesidades inmediatas.

Por otra parte, las mujeres del proceso que se dedicaban al trabajo doméstico también se vieron afectadas con la pandemia, porque fueron despedidas. Algunas de ellas han relatado que ese despido no se produjo únicamente por el aislamiento social preventivo, sino también por una lectura de sus cuerpos negros como potencialmente infecciosos; de manera que la higienización de los hogares ha supuesto prescindir de las trabajadoras domésticas que, además de habitar cuerpos negros, habitan sectores populares leídos desde la contaminación.

Llama la atención el caso de una mujer que, durante la pandemia, permaneció trabajando como interna en servicio doméstico, mientras sus empleadores vivían fuera de la ciudad. Antes de llegar a Cartagena a pasar temporada vacacional con un grupo de amigos y amigas, gestionaron la prueba de COVID-19 para ella, con el fin de tener la garantía de que no representaba un riesgo de contagio; sin embargo, esta mujer nunca vio los resultados de la prueba de sus empleadores, quienes afirmaron no estar contagiados. Ella relata: "ellos vieron toda la prueba mía, el resultado, porque le llegó al correo de ella (la empleadora), pero yo no vi el resultado de ellos, pero yo nunca me quité el tapabocas". Esta situación parecía sugerir que solo su estado de salud, de quien les servía, debía ser público, solo ellos debían tener garantía y protegerse de un posible contagio por parte de su empleada, eran los sujetos de cuidado y protección; sus cuerpos y su estado de salud sí eran privados.



En términos económicos, muchas mujeres quedaron a expensas de lo poco que tenían "ahorrado" —o más bien guardado—, la solidaridad de las redes familiares y sociales, y las llamadas "ayudas humanitarias" distribuidas por el Distrito, que fueron insuficientes. La gestión y recepción de estas "ayudas" fue una tarea que se feminizó, asociada al cuidado de la familia. Adicionalmente, las mujeres estaban a cargo de racionar el consumo, a fin de hacer rendir tanto los escasos ingresos como los alimentos recibidos. Esto se agravaba si consideramos que los kits de alimentos que el Distrito distribuyó estaban estandarizados, sin tomar en cuenta las diferencias en el número de integrantes de las familias[3], las edades e incluso las necesidades particulares de las mujeres. Por ejemplo, estos kits no contenían toallas sanitarias, tampoco pañales.



En la Sierra Nevada de Santa Marta, la pandemia también coincidió con un periodo de sequía e incendios, que dificultó que los cultivos prosperaran. Mamos y sagas habían previsto que aquello apenas se iniciaba en el país —hacia el mes de marzo— y traería consecuencias nefastas, por tanto,

3 Se entregaba kit según el número de cocinas, definido por el número de estufas, que para el distrito era el indicador del número de familias que habitaban en la respectiva vivienda. No se consideró que varias familias podían compartir una estufa, como en efecto ocurre.

tomaron medidas de aislamiento y restringieron el ingreso de foráneos. Sin embargo, la alimentación escaseaba.

En este contexto, como equipo, entendimos que todas y todos estábamos viviendo momentos difíciles. Reconocíamos nuestro lugar de ventaja al ser trabajadoras asalariadas que podíamos acatar la medida de quedarnos en casa sin poner en riesgo nuestra vida material —no siempre la estabilidad emocional—, pero no las comunidades con las que trabajábamos. Entonces, actividades, productos, metas en el tiempo, todo se puso en paréntesis; la máxima meta era preservar la vida.

Hicimos las gestiones pertinentes para reorganizar recursos que permitieran apoyar económicamente a las comunidades, de modo tal que, aunque fuera paliativamente, contaran con alimentación y elementos de bioseguridad. Ante la demorada respuesta institucional, entramos a ser parte de redes de solidaridad en función de cuidado colectivo de la vida.

Violencias contra las mujeres durante el confinamiento

Durante los meses de aislamiento social preventivo, tal como advirtieron varias organizaciones feministas, las mujeres quedaron confinadas con sus agresores. El confinamiento es, de hecho, una situación que enfrentan muchas mujeres víctimas de violencia, en tanto que una de las estrategias de los

agresores es aislarlas y romper todas sus redes para que no puedan activar rutas de denuncia, atención y protección. Esta situación empeoró durante la cuarentena, y se agudizó por las dificultades de acceso oportuno a la justicia.

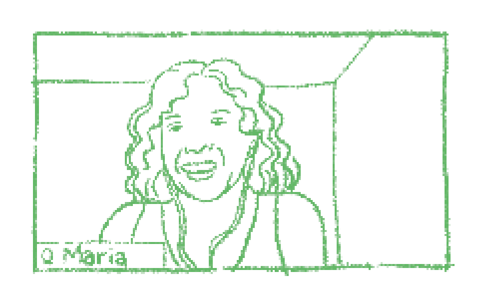
Además, las organizaciones sociales que tenemos en la agenda política combatir las violencias contra las mujeres enfrentamos las dificultades para el acompañamiento, dadas las restricciones en la movilidad. Sin embargo, entendimos que, en este contexto, debíamos mantener las redes de comunicación para alertar y acompañar frente a cualquier situación de riesgo.

Debimos diseñar estrategias urgentes de acompañamiento y orientación porque los medios para acceder a la atención y protección institucional se modificaron, reforzando la denuncia por vía virtual y telefónica. En Cartagena, la Mesa del Movimiento Social de Mujeres, en la cual tiene asiento Cinep/PPP desde el proyecto Educación Intercultural, activó una línea de orientación que permitiera a las mujeres contar con información sobre los teléfonos que habían dispuesto las comisarías, correos electrónicos, horarios para la atención presencial, información de los cuadrantes de policía por barrios. También dispusimos nuestras relaciones con algunas funcionarias, que en su momento fueron activistas del movimiento y/o siguen vinculadas, para dar celeridad a algunos casos de mayor riesgo.

No obstante, merecen una breve reflexión en esta sistematización las dificultades que enfrentamos en el acceso a la justicia. Por un lado, en la acción inmediata, y en tanto que estábamos aisladas, reforzamos la llamada a la Policía. No era nuevo que, antes de la pandemia, esta tardara tiempo en atender casos de violencias contra las mujeres y, al llegar, se solidarizara con el agresor.

Ahora esa tardanza era justificada con la prioridad de atender el orden público en función de la COVID-19: aglomeraciones, circulación no permitida en el espacio público, enfrentamientos. Es decir, la violencia contra las mujeres no se contempló como parte de la crisis, se les dio menor importancia a las vidas puestas en riesgo por la violencia patriarcal. La crisis de la COVID-19 dio para reforzar el discurso de que había otros asuntos, otras violencias, otros riesgos, más graves; de manera que las mujeres siempre pueden ser pospuestas.

Esto se reflejó, incluso, en el manejo de los recursos. En Cartagena existe un hogar de acogida para mujeres en riesgo de feminicidio cuya contratación se renueva anualmente y, hay que decir, enfrenta todas las dificultades de la burocracia administrativa. Al iniciar 2020 este hogar se encontraba sin contratación; al entrar la pandemia, los recursos que se habían dispuesto para este servicio se destinaron a "urgencias" relacionadas con la COVID-19, retrasando su apertura. La agudización de las violencias de género fue puesta entre paréntesis frente a lo que se consideraban emergencias por la pandemia, si bien estas violencias son históricas, se habían denunciado ampliamente los efectos que podía tener el confinamiento en su profundización, llevando al riesgo de feminicidio[4], así mismo estas alertas fueron ignoradas durante los meses más duros del confinamiento.



4 Por otro lado, en las disputas frente a la categoría *mujeres*, las mujeres trans en situación de violencia y que querían también un hogar de acogida, el servicio disponible era el hogar para habitantes de calle. Una muestra más de las disputas alrededor de la categoría *mujeres*.

Ahora, conviene anotar también las dificultades de las nuevas formas de acceder a la atención institucional, que tendió a la virtualización puesto que los teléfonos dispuestos raras veces eran contestados. Las mujeres, entonces, debían hacer llegar su denuncia a través de correos. Esto era claramente una barrera, ya que muchas mujeres de sectores populares no disponen de internet ni de dispositivos necesarios para entablar las denuncias por esos medios; muchas de ellas, incluso se han enfrentado a que sus agresores les rompan los teléfonos, al respecto algunas han conseguido aparatos precarios para poder comunicarse; otras ni siquiera logran hacerlo. Si bien determinadas víctimas de estas formas de violencia manejaban WhatsApp y otras redes sociales, en general no sabían cómo hacer el envío de correos.

La virtualización resultaba riesgosa frente a las medidas de protección como nos ocurrió con una participante del Círculo agredida por su hermano. Esta medida, que ordena que el agresor no pueda acercarse a la mujer violentada, se la hicieron llegar a través de WhatsApp, para que ella, a su vez, se la entregara a su agresor. De esta manera, se le atribuyó a la mujer la responsabilidad de entregarle a su agresor la respectiva medida de protección, exponiéndola a nuevos actos de violencia. Si bien esto no era novedad de la pandemia, había que considerar la situación de confinamiento. Entonces, se volvía un riesgo denunciar porque las mujeres seguían confinadas con sus agresores, sin hogar de acogida y con dificultades para ser recibidas en otras familias por la situación de precariedad que se estaba viviendo.

Desde nuestro trabajo promovimos siempre que se mantuvieran activas las redes de amigas, vecinales y comunitarias. Si bien las medidas preventivas

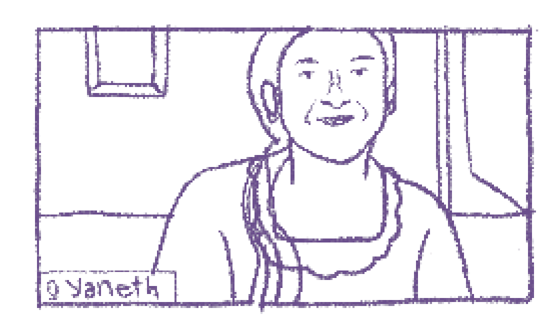
frente a la COVID-19 suponían replegarnos hacia el interior de nuestras viviendas, esto no debía dar lugar a reforzar el patrón cultural de privatizar las violencias contra las mujeres como un asunto estrictamente de pareja o familiar, en cambio, era necesario combatir esa sugerencia de nuclearizar la vida y descomunitarizarla. En nuestros grupos de trabajo insistimos en que había que atender las alertas y salir a proveer ayuda, en la medida de las posibilidades, si se hacía necesario.

Las organizaciones, sin duda, también fueron fundamentales por los vínculos creados. En La Guajira, estuvimos cercanas al caso de una mujer cuya expareja regresó a la vivienda con la pretensión de pasar la cuarentena. En este contexto, las compañeras también fueron fundamentales para construir círculos protectores. La Guajira tenía, además, la dificultad de acceso a la información, se sabía muy poco de los números y canales electrónicos que las instituciones habían dispuesto.

Desde nuestro trabajo promovimos siempre que se mantuvieran activas las redes de amigas, vecinales y comunitarias.



Antes de la pandemia, habíamos acompañado el caso de una mujer wayuu que, no estando conforme con la justicia propia, decidió acudir a la occidental. Además de enfrentar barreras en la atención debido a que se argumentaba que debía ser atendida por el sistema de justicia de su pueblo, debió trasladarse hasta Riohacha porque en el sur del departamento no logró la atención; claramente, en tiempos de pandemia, estos traslados resultaban riesgosos.



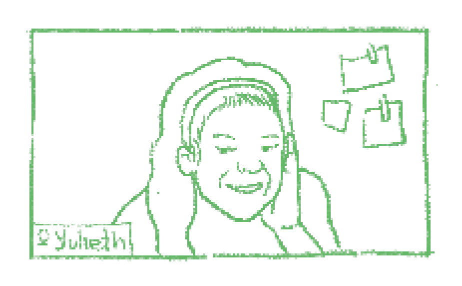
La virtualización. *Círculos de La Palabra y Mediaciones tecnológicas*

La virtualización de los procesos educativos —así como de otros aspectos de la vida— ha sido uno de los retos que han enfrentado las mujeres durante la pandemia. Estando a cargo de las actividades académicas de hijos e hijas —como parte de las responsabilidades de cuidado—, debieron enfrentar las mediaciones tecnológicas que se constituyeron en la alternativa para continuar con el año escolar. Tuvieron que autogestionar su aprendizaje en el manejo de plataformas para el desarrollo de las clases, e intensificar el diálogo con maestros y maestras a través de redes sociales. Esto, además, con la escasez de dispositivos. Algunas mujeres han narrado cómo sus celulares se presumían como los más disponibles, sino los únicos, para el desarrollo de actividades académicas, mientras que los de sus esposos eran, más bien,

segundas opciones. De manera que, sus dispositivos pasaron a constituir una herramienta familiar más para el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Como lo habíamos mencionado, nuestro equipo había suspendido todas las actividades formativas durante los primeros cuatros meses de la pandemia. Hacia el mes de agosto creímos que podía haber un ambiente favorable para retomar y que nos vendría bien hacerlo, sobre todo porque la cuarentena estaba favoreciendo medidas que no contribuían al bienestar de los pueblos y las comunidades.

Este retorno supuso, como es sabido, tomar otras medidas como financiar la conectividad de las mujeres, puesto que no contaban con paquetes de datos suficientes. Sin embargo, con las mujeres wiwas esto resultó imposible. El trabajo diagnóstico realizado por el Área de Mujeres de la OWYBT arrojó que solo 8 participantes, de 30, tenían teléfonos inteligentes, otras estaban en áreas donde no había cobertura de servicio de internet y tampoco podían trasladarse a otras zonas con mayor conectividad, porque suponía arriesgarlas al contagio. Así que con este nodo no se fue posible realizar Círculos durante la pandemia.



Retomamos nuestros encuentros con las mujeres del sur de La Guajira y Cartagena, que venían con un aprendizaje ganado para el manejo de plataformas por la educación de sus hijos e hijas y sus propios compromisos laborales, sobre todo las maestras vinculadas al proceso. De entrada, fue bueno retomar el proceso porque pudimos tener un espacio para contarnos cómo estábamos viviendo la pandemia, el

aislamiento, sus implicaciones y fue, además, una oportunidad para reafirmar el Círculo como un espacio de cuidado colectivo.

Pero aún no era tiempo de afirmar que la virtualización se había hecho costumbre y asegurar que las mujeres lidiaban fácilmente con ella, como parte de sus actividades cotidianas. No. seguían aprendiendo, seguían sorteando sus impases y estaban agotadas, aun así, accedieron a nuestra convocatoria como una suerte de respiro, aunque fuese en medio de una estrategia que las fatigaba.

Intentamos abrir cada espacio con actividades de armonización, realizadas por las mismas mujeres. Nos habíamos despedido del fogón, del café, de las terrazas y los patios. De manera que, procuramos seguir con la dinámica de taller, en medio de la distancia. Así, abrimos en La Guajira con un taller de muñecas negras, para lo cual invitamos a las compañeras de la organización afro Kambirí.

Nos habíamos propuesto que, durante el Círculo virtual, las mujeres se hicieran dentro de su casa un espacio para trabajar consigo mismas y entre



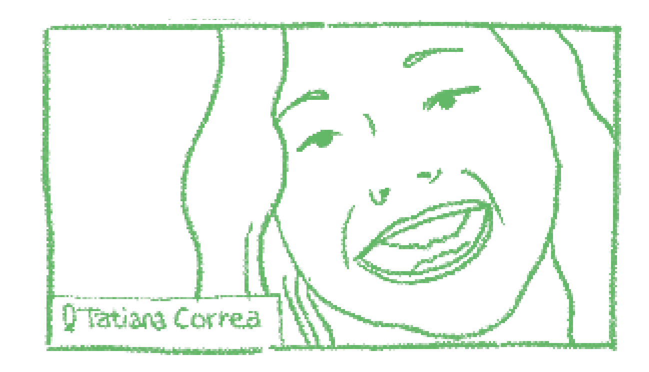
Intentamos abrir cada espacio con actividades de armonización, realizadas por las mismas mujeres.

nosotras; les hicimos llegar kit con los materiales que requería la elaboración de las muñecas; con esta actividad haríamos un ejercicio de cartografías del dolor, a través de una actividad que denominamos “Los dolores de Ella” y que nos permitiría identificar un problema sobre el cual trabajar para aportar a una vida libre de violencias. Pretendíamos promover un espacio de *hacer en simultáneo* ante la imposibilidad coincidir en el espacio. Pero tuvo muchas cuitas. También es útil en los procesos de sistematización hablar de ellas.

Justamente, la virtualidad favorece la simultaneidad, de manera que puedes estar en varios espacios virtuales a la vez, es un estar y no estar; favorece la simulación de la presencia. Se podía entonces estar al tiempo en varios conversatorios virtuales e, incluso, atendiendo actividades domésticas. Esto fue algo que siempre nos inquietó con el retorno, y no queríamos que nuestro proceso sumara a la sobrecarga que ya traían las mujeres. De hecho, desde el diseño del proyecto siempre procuramos que no fuera así, por eso habíamos destinado becas de cuidado —que les llamamos de guardería— para que las mujeres pudieran disfrutar de los encuentros, sin angustiarse por la atención de hijas e hijos, aunque eso no siempre ocurrió, lo sabemos. Con la virtualidad, sabíamos que estaba coincidiendo en la casa todo ese trabajo de cuidado (de la salud, de la educación, de lo doméstico, el trabajo remunerado) y ahora coincidían también en este espacio la formación política y el trabajo organizativo.



Decidimos hacer círculos de tres (3) horas, que ya era bastante. En algunos momentos, se presentó una relación compleja e incómoda con el silencio. En principio, lidiar con la duda de no saber si las compañeras estaban o no, por aquello que hemos llamado la simulación de la presencia, que se favorece por apagar la cámara y el audio, y que además era necesario para trabajar desde las plataformas virtuales.



En nuestros encuentros presenciales, las intervenciones al tiempo decían muchas cosas y eran legibles muchas veces, aunque se insistiera en pedir el uso de la palabra; en estos encuentros todo el cuerpo hablaba y teníamos la posibilidad de leer esas corporalidades, darles sentidos, saber los conflictos y las tensiones que estaban generando los temas abordados a partir de todo el repertorio de gestos. Sin embargo, por las plataformas esto se hacía imposible, las intervenciones al tiempo se hacían ruido; con las cámaras apagadas hubo un privilegio de la voz, con cuerpos que no eran —y a veces no querían ser— vistos. Había que trabajar mucho en garantizar la escucha, sumado además a las interferencias de la conectividad inestable. Era muy difícil tener la certeza de que se estaba en un espacio continuo de diálogo e interlocución.

Además, se debe considerar que estábamos hablando muchas veces de violencias que ocurren en la casa. Cuando teníamos los encuentros presenciales,

las mujeres podían hablarlo sin que sintieran la presencia amenazante del agresor o sin tener que lidiar con la sanción de otros integrantes de las familias que consideran que "los trapos sucios se lavan en casa". En ese sentido, también había que interpretar el silencio en un contexto en el que, como hemos dicho hasta la saciedad, la casa no es el lugar más seguro para las mujeres y donde no todas cuentan con algo como "un cuarto propio".

Pese a esto, la mayor parte del tiempo logramos el palabreo. Además de las actividades tipo taller que implicaban un hacer manual, nos arriesgamos a dejar lecturas, para, de este modo, propiciar debates. Esto ocurrió sobre todo en el nodo Cartagena. Si bien no funcionó con todas las participantes, sí con la mayoría. De aquí sacamos la lección de optar por enviar la lectura impresa a las casas de las participantes que, por diversas razones, no manejan archivos digitales. La opción de "compartir pantalla" o "pizarra" fueron fundamentales para construir documentos colectivos con la participación de todas.



En estos encuentros se definieron problemas que abordaríamos: racismo y autorreconocimiento en el caso de La Guajira, y en Cartagena acoso sexual. Los relatos fueron, en unos momentos más que en otros, abundantes, narrando la propia experiencia vivida y planteando propuestas para una ruta de acción sostenible. Estas intervenciones fueron transcritas después de cada encuentro y enviadas digitalmente a las participantes para su validación, puesto que se convertirían en material para la sistematización.

Estos encuentros se prolongaron de agosto a noviembre y sus resultados están contenidos en los librillos de esta serie. Sin duda, fueron momentos difíciles para encontrarnos y sostener la juntanza. En lo venidero, y en tanto que seguiremos lidiando con la pandemia, hay que reforzar las medidas de bioseguridad, de modo que permitan alternar virtualidad y presencialidad; habrá que dar toda la lucha para no acomodarnos demasiado en la primera, sin negar sus potencialidades, con el efecto de desplazar por completo la segunda.

De igual manera, tendremos que seguir pensando formas creativas y contestatarias de formación, producción de información, incidencia, denuncia y movilización social; formas para seguir habitando y tomándonos el espacio público, que pretende ser higienizado, pacificado y normalizado. Insistir en formas creativas para seguir convulsionándolo, incomodándolo, interrumpiéndolo y disputándolo para posicionar nuestras agendas políticas de buen vivir.

Tendremos que seguir pensando formas creativas y contestatarias de formación, producción de información, incidencia, denuncia y movilización social.






Grabando
Carmen
María
Verónica
Yulieth
Tatiana
Katia
Silenciar
Parar Video
10
Participantes
Chatear
Compartir pantalla
Grabar
Reacciones

Referencias bibliográficas

Arnaiz, Consuelo (2015). La importancia de la institucionalidad de género y sus mecanismos. En Arnaiz, Consuelo, Cruz, Bexi. y Valderrama, Rubiela, *Una mirada a la institucionalidad de género en la ciudad de Cartagena y el departamento de Bolívar*. https://bit.ly/3cYFooH.

Asensi, Manuel (2008, 4 de febrero). Nuevas ropas para el esclavo [entrevista a Gayatri Spivak]. https://bit.ly/3c6hUom

Hooks, bell (1992). Devorar al otro: deseo y resistencia. Mónica Mansour [trad.] https://bit.ly/3c7Uqb2

Hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.

Cabnal, Lorena (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Leyva Xotchitl y Rosalba Icaza (coord.), *En tiempos de muerte: cuerpo, rebeldías, resistencias*. Tomo IV. https://bit.ly/2QlHx4M

Cumes, Aura (2018). *Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas*. https://bit.ly/3sg48hi

Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, 26, 92-101.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2019, 27 de diciembre). Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del segundo encuentro internacional de mujeres que luchan. https://bit.ly/3lG2dQH

Lemaitre, Julieta (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal y movimientos sociales*. Universidad de los Andes.

Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política* (25), 61-76.

Observatorio Feminicidios Colombia (2020). Feminicidios en Colombia. https://bit.ly/3959O6p

Ortiz, Jenny (2018). ¿Derechos a la ciudad en Cartagena? En: García, Martha (ed.), *Geografiar el Caribe. Cuatro miradas a la región*. Cinep/PPP.

Pérez, Dewin (2018, 8 de marzo). En Cartagena trabaja menos de la mitad de las mujeres. *El Universal*. https://bit.ly/3foQ87n

Pérez, Dewin (2017). *Las Mujeres en el mercado de trabajo de Cartagena ¿Cuáles son las barreras y qué podemos hacer?* https://bit.ly/3cVbOix

Puyana, Yolanda (2019). El familismo, sus fuentes y su articulación con la legislación colombiana. *Revista Palobra 1*(19), 42-61.

Segato, Rita (2006). Qué es un feminicidio. Notas para un debate urgente. https://bit.ly/3ca8lO1

Segato, Rita (2011). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. https://bit.ly/3fhg3If

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Segato, Rita (2019, 21 de octubre). *Los crímenes contra las mujeres son vistos en general como un crimen menor* [video]. YouTube. https://bit.ly/3lF57oM



Inicios y devenires de la juntanza se terminó de editar en el mes de febrero de 2022 como parte de la serie **Palabrear. Círculos de mujeres wiwas, wayuu y afrodescendientes**. En su diseño se utilizaron las tipografías Asap, Chaparral y Resistencias. Para su impresión se usó papel bond de 75 gramos.



La serie *Palabrear. Círculos de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes* recoge en cuatro libros las experiencias de encuentro entre mujeres de la Sierra Nevada de Santa Marta, el sur de La Guajira y Cartagena que reflexionaron de manera crítica y situada desde sus territorios en torno a dos asuntos fundamentales: violencias contra las mujeres y participación política.

En *Inicios y devenires de la juntanza*, las lectoras y los lectores encontrarán posturas conceptuales, políticas y metodológicas en el proceso de juntanza de las mujeres, así como preguntas problemáticas que surgieron durante los encuentros y las respuestas que se fueron construyendo al respecto; sin duda, muchas de estas permanecen vigentes y abiertas. Por esta razón, muchos de los apartados que componen esta primera producción están planteados a modo de pregunta, algunas de estas, incluso, dan cuenta de aspiraciones, o, si se quiere, de acciones que queremos que contribuyan al empoderamiento y una vida libre de violencias de las mujeres en sus territorios.





CinepProgramaporlaPaz
Cinep_ppp
Cinep_ppp
Cineppp
CINEP/PPP







